# ILMU USHUL FIQH

DR. MOH. BAHRUDIN, M. Ag.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
RADEN INTAN
LAMPUNG

# ILMU USHUL FIQH

Hak cipta pada penulis
Hak penerbitan pada penerbit
Tidak boleh diproduksi sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun
Tanpa izin tertulis dari pengarang dan/atau penerbit

**Kutipan Pasal 72 :**
Sanksi pelanggaran Undang-undang Hak Cipta (UU No. 10 Tahun 2012)

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal (49) ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1. 000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan atau denda paling banyak Rp. 5. 000.000.000,00 (lima miliar rupiah)

2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau hasil barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

DOSEN
FAKULTAS EKONOMI DAN BISNIS ISLAM

Prof. Dr. H. Moh. Bahrudin, M.Ag.

*Intellectuality - Spirituality - Integrity*

febi.radenintan.ac.id  febi_uinlampung  Febi Uin Raden Intan

# ILMU USHUL FIQH

DR. MOH. BAHRUDIN, M. Ag.

AURA
ANUGRAH UTAMA RAHARJA

Perpustakaan Nasional RI:
Katalog Dalam Terbitan (KDT)

**ILMU USHUL FIQH**

**Penulis:**
DR. MOH. BAHRUDIN, M. Ag.

**Desain Cover & Layout**
Team Aura Creative

Penerbit
**AURA**
**CV. Anugrah Utama Raharja**
**Anggota IKAPI**
**No.003/LPU/2013**

x + 239 hal : 15,5 x 23 cm
Cetakan, Oktober 2019

**ISBN: 978-623-211-103-5**

**Alamat**
Jl. Prof. Dr. Soemantri Brojonegoro, Komplek Unila
Gedongmeneng Bandar Lampung
HP. 081281430268
E-mail : redaksiaura@gmail.com
Website : www.aura-publishing.com

Hak Cipta dilindungi Undang-undang

# KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبيآء والمرسلين وعلى آله وأصحابه وأتباعه أجميعن. وبعد.

Tiada kalimat yang lebih patut untuk diucapkan, selain pujian dan syukur ke haribaan Allah swt., karena berkat hidayah dan taufik-Nya, kini selesai sudah penulisan buku referensi yang berjudul "Ilmu Ushul Fiqh"

Buku ini dalam rangka pelaksanaan tugas sebagai dosen yang sudah sangat lazim dalam dunia perguruan tinggi yang mengemban amanat Tri Dharma Perguruan Tinggi, dalam konteks ini adalah bidang penelitian. Apalagi buku referensi mahasiswa di lingkungan perguruan tinggi keagamaan Islam untuk mata kuliah Ushul Fiqh, di mana penulis mengampu mata kuliah tersebut, yang beredar di tengah masyarakat masih relatif terbatas. Semoga dengan diterbitkannya buku referensi Ushul Fiqh ini akan melengkapi sumber referensi mahasiswa khususnya dan masyarakat pada umumnya.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa dalam pribadi setiap orang terdapat kekurangan-kekurangan, di samping tentu saja terdapat kelebihan-kelebihan yang merupakan anugerah Allah swt., Tuhan Yang Maha Kuasa, sehingga tidak mustahil dalam buku ini terdapat kekurangsempurnaan atau bahkan kesalahan. Oleh karena itu, diharapkan segala saran dan kritik yang konstruktif dari berbagai pihak dan akan diterima dengan lapang dada.

Terlaksanannya penelitian dan penulisan buku referensi ini juga tidak terlepas dari adanya dorongan, bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak. Untuk itu, sudah sepantasnya pada kesempatan ini disampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada segenap sahabat karib, rekan sejawat, teman-teman seperjuangan, serta pihak-pihak lain yang tidak mungkin disebutkan satu persatu pada kesempatan ini, penulis juga menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya atas segala saran dan sumbangan pemikiran yang telah diberikan.

Semoga Allah swt. Yang Maha Pengasih lagi Maha Pemurah berkenan membalas budi dan jasa baik mereka dengan pahala yang berlipat ganda. Akhirnya penulis berharap, mudah-mudahan Buku Daras ini akan bermanfaat bagi agama, nusa, dan bangsa. Hanya kepada Allah-lah tempat penulis mengadu, mengembalikan segala permasalahan, dan memohon ampun.

Bandar Lampung, September 2019
Penulis,

Dr. Moh. Bahrudin, M. Ag.

# DAFTAR ISI


KATA PENGANTAR ..... v
DAFTAR ISI ..... vii

BAB I PENGERTIAN DAN OBJEK KAJIAN USHUL FIQH .... 1
1. Pengertian Ushul Fiqh ..... 3
2. Objek Kajian Ushul Fiqh ..... 6
3. Tujuan dan Urgensi Ushul Fiqh ..... 7
4. Perbedaan Fiqh dan Ushul Fiqh ..... 10

BAB II SEJARAH PERKEMBANGAN USHUL FIQH ..... 11
1. Latar belakang dan Historis Ushul Fiqh ..... 11
2. Aliran Ahl al-Hadits dan Ahhl al-Ra'y ..... 15
3. Aliran Mutakallimin dan Aliran Ahnaf ..... 18
4. Ulama-Ulama Ushul Fiqh ..... 19

BAB III DALIL-DALIL HUKUM SYARAK ..... 23
1. Pengertian Dalil Hukum ..... 26
a. Dalil-dalil Hukum yang Disepakati ..... 27
b. Alquran ..... 28
c. Sunah ..... 31
d. Ijmak ..... 36
e. Qiyas ..... 60

BAB IV DALIL-DALIL HUKUM YANG DIPERSELISIHKAN ... 62
1. Istihsan ..... 63
2. Istish-hab ..... 64

3. 'Urf ..... 67
4. Mashlahah Mursalah ..... 68
5. Syar'u Man Qablana ..... 70
6. Sadd al-Dzari'ah..... 72
7. Qaul Shahabi ..... 75

BAB V HUKUM TAKLIFI DAN MACAM-MACAMNYA..... 77
1. Pengertian Hukum Taklifi..... 77
a. Macam-Macam Hukum Taklifi ..... 80
b. Wajib..... 84
c. Mandub / Sunah ..... 91
d. Haram ..... 93
e. Makruh..... 94
f. Mubah ..... 94

BAB VI HUKUM WADH'I DAN MACAM-MACAMNYA..... 97
1. Pengertian Hukum Wadh'I..... 97
a. Macam-Macam Hukum Wadh'I..... 98
b. Sebab ..... 98
c. Syarat ..... 100
d. Mani' ..... 103
e. Sah ..... 106
f. Fasid..... 106
g. Batal ..... 107

BAB VII MAHKUM FIH (OBJEK HUKUM) ..... 109
1. Pengertian Mahkum Fiih..... 109
2. Macam-Macam Mahkum Fiih ..... 112
3. Syarat-syarat Mahkum Fiih..... 112
4. Syarat-syarat Pekerjaan Yang Ditaklifkan ..... 113
5. Hak-hak Allah dan Hak-hak Hamba ..... 114

BAB VIII MAHKUM 'ALAIH (SUBJEK HUKUM) DAN AL-AHLIYAH (KECAKAPAN HUKUM) ..... 117
1. Pengertian Mahkum 'alaih..... 117
2. Pembebanan Hukum ..... 118

3. Syarat-syarat Taklif ..... 119
4. Al-Ahliyyah dan Macam-Macamnya ..... 122
5. Taklif Terhadap Orang Kafir ..... 123

BAB IX FAKTOR-FAKTOR YANG MEMPENGARUHI KECAKAPAN HUKUM DAN KECAKAPAN BERTINDAK ..... 126
1. Faktor Eksternal ..... 127
a. Gila ..... 127
b. Setengah ..... 127
c. Lupa ..... 128
d. Tidur ..... 129
e. Pingsan ..... 129
f. Sakit ..... 130
g. Haid dan Nifas ..... 130
h. Mati ..... 131

2. Faktor Internal ..... 133
a. Mabuk ..... 133
b. Bergurau ..... 135
c. Safah ..... 137
d. Safar ..... 137
e. Khatha' ..... 139
f. Paksaan ..... 140

BAB X 'AZIMAH DAN RUKHSHAH ..... 144
1. Pengertian 'Azimah dan Rukhshah ..... 145
2. Macam-Macam Rukhshah ..... 146
3. Hukum Mengamalkan Rukhshah ..... 151

BAB XI IJTIHAD DAN MUJTAHID ..... 156
1. Pengertian Ijtihad ..... 159
2. Pengertian Mujtahid ..... 160
3. Syarat-syarat Mujtahid ..... 160

4. Macam-macam Mujtahid..... 163
5. Produk Ijtihad Kontemporer..... 167

BAB XII BEBERAPA ASPEK TENTANG KAIDAH-KAIDAH FIQHIYAH ..... 170
1. Pengertian Qawa'id al-Fiqhiyah ..... 171
2. Syarat-syarat Qawa'id al-Fiqhiyah ..... 180
3. Hikmah Qawa'id al-Fiqhiyah ..... 184
4. Klasifikasi Qawa'id al-Fiqhiyah ..... 187

BAB XIII KAIDAH-KAIDAH POKOK..... 190
1. Kaidah Motif Suatu Perbuatan ..... 190
2. Kaidah Yakin dan Ragu..... 199
3. Kaidah Kesulitan dan Keringanan..... 208
4. Kaidah Kemudaratan ..... 217
5. Kaidah Adat Kebiasaan..... 224

DAFTAR PUSTAKA..... 229
DAFTAR RIWAYAT HIDUP ..... 234

# BAB I
# PENGERTIAN DAN OBJEK KAJIAN USHUL FIQH

Alquran sebagai *way of life* bagi umat manusia secara garis besar mengandung dasar-dasar tentang akidah, syari'ah dan akhlak bagi keberlangsungan kehidupan makhluk di jagad raya ini. Tujuan pembuatan, penetapan, dan pembebanan hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan hidup bagi umatnya, sesuai dengan firman Allah swt. dalam Q.S. an-Nahl [16]: 90.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون (النحل : 90)

Artinya : Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberikan bantuan kepada kerabat, dan Dia melarang (melakukan) perbuatan keji, kemunkaran, dan permusuhan. Dia memberikan pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.

Oleh karena itu sistem hukum Islam selalu menfasilitasi dan mengakomodasi segala hajat hidup manusia sesuai dengan tingkatannya, baik yang bersifat primer (*dhaurriyah*), sekunder (*hajiyah*), atau tersier (*tahsiniyah*).1 Dalam perspektif hukum Islam,

yang dimaksud dengan hajat hidup primer (*dharuriyah*) meliputi segala sesuatu yang harus ada untuk tegaknya kehidupan manusia di dunia dan akhirat. Apabila hidup *dharuriyah* ini tidak terwujud, maka akan cederalah arti kehidupannya. Adapun hajat hidup sekunder (*hajiyah*) meliputi segala yang dibutuhkan untuk menghindari kesulitan dan menghilangkan kepicikan. Apabila hajat hidup *hajiyah* ini tidak terpenuhi, arti kehidupan tidak akan tercederai, tetapi akan menimbulkan kesusahan dan kepicikan. Adapun hajat hidup yang bersifat tersier (*tahsiniyah*) adalah kebutuhan manusia untuk mempergunakan segala yang layak dan pantas yang dibenarkan oleh adat kebiasaan baik sebagaimana tercermin dalam akhlak yang mulia. Segala bentuk pembuatan, penetapan, dan pembebanan hukum harus mengacu pada nilai-nilai filosofis ini.

Penjelasan tentang isi kandungan Alquran dijabarkan oleh Rasulullah saw. sebagai penafsir awal atas firman Allah swt. Ketika Rasulullah masih hidup, setiap kasus yang timbul dapat segera diketahui jawabannya berdasarkan nash Alquran serta penjelasan dan interpretasi Rasul yang kemudian dikenal menjadi Sunahnya sesuai dengan firman Allah swt. dalam QS Al-Nahl ayat 44 :

وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل : 44)

Artinya : Dan Kami telah menurunkan kepadamua Alquran agar kamu agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa-apa yang telah diturunkan kepada mereka.

Akan tetapi pada masa-masa berikutnya, kehidupan masyarakat mengalami dinamika yang sangat pesat seiring berkembangnya Islam ke seluruh penjuru dunia. Kontak antara bangsa Arab dengan bangsa-bangsa lain di luar Arab dengan beragam corak adat dan budaya, menimbulkan berbagai permasalahan baru yang menuntut untuk segera dicari solusi dan alternatif jawabannya. Di sinilah letak urgensi ijtihad untuk kontekstualisasi nash Alquran dan Sunah

1Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 186-192.

sebagai sumber pedoman dan panduan hukum bagi umat manusia dan alam semesta ini.

Fiqh yang *notabene* sebagai ilmu tentang hukum-hukum syariat yang bersifat praktis-spesifik, merupakan sebuah "jendela" yang dapat digunakan untuk melihat perilaku dan tradisi masyarakat Islam. Definisi fiqh sebagai sesuatu yang digali (*al-muktasab*) dari sumber Alquran dan Sunah, menumbuhkan pemahaman bahwa fiqh lahir melalui serangkaian proses, sebelum akhirnya dinyatakan sebagai hukum praktis. Proses penemuan hukum yang dikenal dengan ijtihad ini bukan saja memungkinkan adanya perubahan, tetapi juga pengembangan yang tak terbatas atas berbagai aspek kehidupan yang selalu mengalami dinamika.[2] Oleh karena itu diperlukan upaya memahami pokok-pokok dalam mengkaji perkembangan fiqh agar tetap dinamis sepanjang masa sebagai pijakan yang disebut dengan istilah *ushul fiqh.*

### 1. *Pengertian Ushul Fiqh*

U*shul fiqh* merupakan gabungan dari dua kata, yakni *ushul* yang berarti pokok, dasar, pondasi, dan kata "*fiqh*" secara literal berarti paham atau mengerti tentang sesuatu3, kemudian mendapat tambahan *ya' nisbah* yang berfungsi mengkategorikan atau penjenisan. Penggunaan kata fiqh dengan pengertian "paham", antara lain tersebut dalam QS al-Taubah 122 disebutkan :

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [التوبة/122]

Artinya : Hendaklah setiap golongan dari mereka ada sekelompok orang yang pergi untuk *memamahmi* ajaran agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya ketika kembali kepada mereka (QS al-Taubah : 122 )

[2]Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz, *Fiqh Sosial: Upaya pengembangan Madzhab Qauli dan Manhaji*, dalam naskah pidato ilmiah penganugerahan gelar Doktor Kehormatan (Doctor Honoris Causa) pada 18 Juni 2003 di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

3 Abu Luwis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, Cet. Ke-27 (Beirut : Dar al-Masyriq, 1987), hlm. 591; Muhammad Sallam Madkur, *Al-Fiqh al-Islami* (Kairo : Maktabah Abdullah Wahbah, 1955), hlm. 44.

Dalam sabda Nabi juga disebutkan :

عَنْ إبْنِ عَبَّاسٍ رَضِىَ اللهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ يُرِدِ اللهُ بِه خَيْرًا يُـفَـقِّهْـهُ فِى الدِّيْنِ ( رواه أحمد والترمذى ) [4]

Artinya : Barang siapa yang dikehendaki oleh Allah sebagai orang yang baik, maka Allah akan menjadikan orang tersebut paham tentang ajaran agama.

Adapun pengertian fiqh secara terminologis atau menurut istilah syarak adalah :

اَلْفِقْهُ : هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّـةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَـسَبُ مِنْ أدِ لَّتِهَا التَّـفْصِيْلِيَّةِ [5]

Artinya : Fiqh ialah pemahaman tentang hukum-hukum syarak yang berkenaan dengan amaliah manusia yang diambil dari dalil-dali syarak yang terperinci.

Sebagai nama dari suatu bidang ilmu dalam khazanah studi keislaman, para ulama mengungkapkan definisi ilmu ushul fiqh dalam berbagai redaksi. Menurut Abdul Wahab Khallaf, ushul fiqh adalah:

اَلْـعِلْمُ بِا الْـقَـوَاعِدِ وَالْـبُـحُـوْثِ الَّـتِى يُـتَـوَصَّلُ بِـهَـا إِلَى إِسْـتِـفَادَةِ الْأَحْـكَامِ الـشَّـرْعِـيَّـةِ الْـعَـمَـلِـيَّـةِ الْـمُـكْـتَسَبُ مِـنْ أَدِلَّـتِـهَا الـتَّـفْـصِـيْـلِـيَّـةِ [6]

4 Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuthi, *Al-Jami' al-Shaghir*, Juz II (Indonesia : Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.), hlm. 183

5 Sa'di Abū Habib, *Al-Qāmūs al-Fiqh Lughatan wa Iştilahan*, (Damaskus : Dar al-Fikr, 1988), hlm. 13; Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabiyah, tt.), hlm. 4-5.

[6]Abdul Wahab Khallaf, *'Ilmu Ushul al-Fiqh*, Cet. Ke-12 (Kairo, Dar al-Qalam, 1978), hlm. 12.

Artinya : Pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan kajian-kajian yang digunakan untuk menemukan hukum-hukum syarak suatu perbuatan yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang terperinci.

Di pihak lain, secara detail Abu Zahrah mengatakan bahwa ilmu *ushul fiqh* adalah :

اَلْعِلْمُ بِا الْقَوَاعِدِ الَّتِى تَرْسُمُ الْمَنَاهِجَ لِإِسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ أدِ لَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ.[7]

Artinya : Pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang menjelaskan kepada mujtahid tentang metode-metode untuk mengambil hukum-hukum suatu perbuatan dari dalil-dalil yang terperinci.

Seorang ulama ushul besar Al-Amidi mendefinisikan *ushul fiqh* sebagai berikut:

أُصُوْلُ الْفِقْهِ هِيَ أدِلَّةُ الْفِقْهِ مِنْ جِهَاتِ دِلَالَاتِهَا عَلَى الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَكَيْفِيَّةِ حَالِ الْمُسْتَدِلِّ بِهَا مِنْ جِهَةِ الْجُمْلَةِ لَا مِنْ جِهَةِ التَّفْصِيْلِ[8]

Artinya : Ushul fiqh adalah dalil-dalil fiqh dari segi penunjukannya kepada hukum-hukum syarak serta bagaimana orang-orang yang kompeten menetapkan hukum dari dalil-dalil secara global, bukan secara sepsifik (*tafshili*).

Sedangkan menurut Abdul Hamid Hakim *ushul fiqh* adalah dalil *fiqh* secara global, seperti ucapan para ulama: suatu yang dikatakan sebagai perintah adalah menandakan sebuah kewajiban, suatu yang dikatakan sebagai larangan adalah menandakan sebuah keharaman,

[7] Muhammad Abu Zahrah, U*shul Fiqh* (Mesir: Darul Fikri al-'Araby, 1958), hlm. 7.
[8] Abu Hasan Ali bin Muhammad al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz I (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1404 H), hlm.. 8.

dan suatu yang dikatakan sebagai perbuatan Nabi Muhammad saw., ijmak dan *qiyas* (analogi) adalah sebuah *hujjah*.[9]

Berdasarkan penjelasan di atas, karenanya *ushul fiqh* juga dikatakan sebagai kumpulan kaidah atau metode yang menjelaskan kepada ahli hukum Islam (fukaha) tentang cara menetapkan, mengeluarkan atau mengambil hukum dari dalil-dalil syarak, yakni Alquran dan Hadis Nabi atau dalil- dalil yang disepakati para ulama.

### 2. *Objek Kajian Ushul Fiqh*

Berdasarkan berbagai pemaparan di atas, terutama berbagai definisi yang dikemukakan oleh para ulama ahli ilmu ushul fiqh dapat diketahui bahwa ruang lingkup kajian (*maudhu'*) dari ilmu ushul fiqh secara global, di antaranya[10]:

1. Sumber dan dalil hukum dengan berbagai permasalahannya.
2. Bagaimana memanfaatkan sumber dan dalil hukum tersebut.
3. Metode atau cara penggalian hukum dari sumber dan dalilnya.
4. Syarat – syarat orang yang berwenang melakukan *istinbat (mujtahid)* dengan berbagai permasalahannya.

Menurut Al-Ghazali dalam kitab *al-Mustashfa* ruang lingkup kajian ushul fiqh ada 4, yaitu:

1. Hukum-hukum syarak, karena hukum syarak adalah *tsamarah* (buah /hasil) yang dicari oleh ushul fiqh.
2. Dalil-dalil hukum syarak, seperti al-Kitab, Sunah dan ijmak, karena semuanya ini adalah *mutsmir* (pohon).
3. Sisi penunjukkan dalil-dalil *(wujuh dalalah al-adillah)*, karena ushul fiqh ini merupakan *thariq al-istitsmar* (proses produksi). Penunjukan dalil-dalil ini ada 4, yaitu *dalalah bil manthuq* (tersurat), *dalalah bil mafhum* (tersirat), *dalalah bil dharurat* (secara pasti), dan *dalalah bil ma'na al-ma'qul* (makna yang rasional).

---

[9]Abdul Hamid Hakim, *Mabadi Awwaliyah Fi Ushul al-Fiqhi wa al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Jakarta: Maktabah Sa'adiyah Putra, t.t.), hlm. 6.

[10]Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Ushul Fiqh* (Pekalongan : STAIN Press, 2006), hlm.10

4. *Mustatsmir* (produsen) yaitu *mujtahid* yang menetapkan hukum berdasarkan dugaan kuatnya (*zhan*). Lawan kata *mujtahid* adalah *muqallid* yang wajib mengikuti *mujtahid*.[11]

Sedangkan menurut Satria Effendi, sebagaimana dikutip oleh Suyatno, memerinci objek kajian ushul fiqh meliputi 4 (empat) bagian yaitu :

1. Pembahasan mengenai hukum syarak dan yang berhubungan dengannya, seperti *hakim*, *mahkum fiqh*, dan *mahkum 'alaih*.
2. Pembahasan tentang sumber-sumber dan dalil-dalil hukum.
3. Pembahasan tentang cara menggali dan menarik hukum dari sumber-sumber dan dalil-dalil.
4. Pembahasan tentang ijtihad.[12]

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat dikemukakan bahwa objek pembahasan ilmu ushul fiqh berkisar pada dalil-dalil syarak dari segi penunjukannya kepada suatu hukum secara global. Hal ini dapat dipahami dari gambaran bahwa penunjukan Alquran kepada hukum tidak hanya menggunakan satu bentuk kata tertentu, melainkan menggunakan berbagai bentuk kata, seperti bentuk *amr*, *nahi*,kata yang bersifat umum, mutlak dan sebagainya. Dengan kata lain, objek kajian ushul fiqh adalah segala metode penetapan hukum-hukum yang berdasarkan pada dalil-dalil global tersebut yang bermuara pada dalil syarak ditinjau dari segi hakikatnya, kriterianya dan macam-macamnya.

### 3. *Tujuan dan Urgensi Ushul Fiqh*

Menurut Abdul Wahab Khallaf, tujuan mempelajari ilmu *ushul fiqh* adalah untuk mengaplikasikan kaidah-kaidah dan teori-teori ushul fiqh terhadap dalil-dalil yang spesifik untuk menghasilkan hukum syarak yang dikehendaki oleh dalil tersebut. Berdasarkan kaidah-kaidah ushul fiqh dan pembahasannya, maka nash-nash

---

[11] Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Ushul*, hlm. 11.

[12] Suyatno, *Dasar-Dasar Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*, Cet. Ke-1, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011, hlm. 23.

syarak akan dapat dipahami dan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya dapat diketahui, serta sesuatu yang dapat menghilangkan ketidakjelasan lafaz yang samar. Di samping itu diketahui pula dalil-dalil yang dimenangkan ketika terjadi pertentangan antara satu dalil dengan dalil yang lainnya.[13] Termasuk menetapkan metode yang paling tepat untuk menggali hukum dari sumbernya terhadap sesuatu kejadian konkrit yang tidak ada nashnya dan mengetahui dengan sempurna dasar-dasar dan metode yang digunakan para mujtahid dalam mengambil hukum sehingga terhindar dari taklid. Ilmu ushul fiqh juga membicarakan metode penerapan hukum bagi peristiwa-peristiwa atau tindakan-tindakan yang tidak ditemukan secara eksplisit nashnya, yaitu dengan menggunakan metode q*iyas*, *istishab*, dan lain sebagainya.

Menurut al-Khudhari Beik dalam kitab ushul fiqhnya, tujuan mempelajari ilmu ushul fiqh adalah sebagai berikut :

1. Mengemukakan syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid, agar mampu menggali hukum syarak secara tepat.
2. Sebagai acuan dalam menentukan dan menetapkan hukum syarak melalui metode yang dikembangkan oleh para mujtahid, sehinggga dapat memecahkan berbagai persoalan baru yang muncul.
3. Memelihara agama dari penyimpangan penyalahgunaan sumber dan dalil hukum. Ushul fiqh menjadi tolok ukur validitas kebenaran sebuah ijtihad.
4. Mengetahui keunggulan dan kelemahan para mujtahid, dilihat dari dalil yang mereka gunakan.
5. Mengetahui kekuatan dan kelemahan suatu pendapat sejalan dengan dalil yang digunakan dalam berijtihad, sehingga para pemerhati hukum Islam dapat melakukan seleksi salah satu dalil atau pendapat tersebut dengan mengemukakan pendapatnya.[14]

Berdasarkan uraian di atas dapat diketahui bahwa ilmu *ushul fiqh* memberi pengetahuan kepada umat Islam tentang sistem

[13]Abdul Wahhab Khallaf, '*Ilmu Ushul al-Fiqh*, hlm. 14.
[14]Muhammad al-Hudhari Beik, *Ushul FiqhI* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), hlm. 17.

hukum dan metode penetapan hukum itu sendiri. Dengan demikian diharapkan umat Islam akan terhindar dari *taklid* atau ikut pada pendapat seseorang tanpa mengetahui dalil dan alasan-alasannya.`*Ushul fiqh* juga sangat penting bagi umat Islam, karena disatu pihak pertumbuhan nash telah terhenti sejak meninggalnya Nabi, sementara dipihak lain, akibat kemajuan sains dan teknologi, permasalahan yang mereka hadapi kian hari kian bertambah.

Kehadiran sains dan teknologi tidak hanya dapat membantu dan membuat kehidupan manusia menjadi mudah, tetapi juga membawa masalah-masalah baru yang memerlukan penanganan serius oleh para ahli dengan berbagai bidangnya. Penggunaan produk-produk teknologi maju atau pergeseran nilai-nilai sosial sebagai konsekuensi logis proses modernisasi, langsung atau tidak langsung telah pula membawa pengaruh yang cukup signifikan terhadap praktik-praktik keagamaan. Hal ini antara lain terlihat di sekitar tradisi perkawinan, kewarisan dan bahkan ibadat sekalipun.[15]

Sebagai contoh, dalam permasalahan pernikahan, ditemui kasus-kasus baru seperti akad nikah lewat telepon, penggunaan alat-alat kontrasepsi KB, harta pencarian bersama suami istri dan lain sebagainya yang secara tekstual tidak ditemukan nashnya dalam Alquran maupun Sunah. Di sinilah peran ulama ushul atau fukaha dan para cendekiawan agar mereka mampu merepresentasikan Islam untuk semua bidang kehidupan manusia. Mereka dituntut untuk mencari kepastian itu dengan mengkaji dan meneliti nilai-nilai normatif yang terkandung dalam Alquran dan Sunah secara cermat dan intens dengan alat yang digunakan, yakni ilmu *ushul fiqh.*

Selain dari pada itu, patut juga dipahami bersama bahwa ilmu *ushul fiqh* tidak hanya berguna bagi para *mujtahid* atau ahli hukum saja, akan tetapi bagi semua orang Islam untuk mencari kepastian hukum bagi setiap masalah yang mereka hadapi sekalipun tidak sampai ketingkat *mujtahid.*

---

[15]Alaiddin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh (Sebuah Pengantar)* Cet. Ke-3 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 11.

Mereka akan memosisikan dirinya sebagai *muttabi'*, yakni mengikuti pendapat para ahli dengan mengetahui dalil dan alasan-alasannya.

### 4. *Perbedaan Fiqh dan Ushul Fiqh*

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa fiqh adalah ilmu yang membahas tentang hukum-hukum praktis yang penetapannya diupayakan melalui pemahaman yang mendalam terhadap dalil-dalil syarak yang terperinci (*tafshili*). Sedangkan ushul fiqh adalah ilmu tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang dijadikan sarana untuk menemukan hukum-hukum *syarak* mengenai suatu perbuatan dari dalil-dalilnya yang spesifik. Dengan demikian maka dapat diketahui perbedaan antara ilmu *fiqh* dengan ilmu *ushul fiqh*. Ilmu fiqh berbicara tentang hukum dari aspek perbuatan, sedangkan ilmu ushul fiqh berbicara tentang metode dan proses bagaimana menemukan hukum.

Dilihat dari sudut aplikasinya, fiqh akan menjawab pertanyaan "apa hukum suatau perbuatan", sedangkan ushul Fiqh akan menjawab pertanyaan "bagaimana cara menemukan atau proses penemuan hukum yang digunakan". Dengan kata lain, fiqh lebih bercorak produk, sedangkan ushul fiqh lebih bercorak metodologis. Oleh sebab itu dapat dikatakan bahwa fiqh merupakan koleksi produk hukum, sedangkan ushul fiqh merupakan koleksi metodologis yang sangat diperlukan untuk memproduk hukum.[16]

-.-

[16] Alaiddin Koto, *Ilmu Ushul*, hlm. 4-5

# BAB II
# SEJARAH PERKEMBANGAN USHUL FIQH

Ushul fiqh merupakan komponen utama dalam menghasilkan produk hukum yang dikenal dengan fiqh, karena ushul fiqh adalah ketentuan atau kaidah yang harus digunakan oleh para mujtahid dalam menghasilkan fiqh. Namun dalam kenyataanya, penyusunan fiqh dilakukan lebih dahulu dari pada ilmu ushul fiqh. Oleh karena itu diperlukan adanya pemahaman tentang sejarah pertumbuhan dan perkembangan ilmu ushul fiqh sehingga diharapkan tidak akan mengalami kesulitan dalam memahami pertautan antara fiqh dengan ilmu ushul fiqh.

1. *Latar Belakang dan Historis Ushul Fiqh*

Kemunculan ilmu ushul fiqh tidak terlepas dari dinamika pemikiran hukum Islam abad ke-2 H, khususnya berkenaan dengan diskursus metode *istinbath* hukum Islam. Sebagian ulama mengkhawatirkan terabaikannya *ruh at-tasyri'* atau *maqashid al-syari'ah*, sementara kelompok ulama yang lain mengandalkan pemahaman literal dalam memahami nas Al-Qur'an dan Sunah. Ada kekhawatiran ijtihad akan berkembang dengan tingkat kebebasan berpikir yang tak terkontrol.

Sebagian ulama kemudian termotivasi untuk menformat "kode etik" dalam ber- *istinbath*. Adalah Imam al-Syafi'i yang dianggap sebagai pionirnya.17

Sebagaimana diketahui bahwa setelah Rasulullah saw. wafat, masa peletakan dan pembentukan dasar-dasar hukum Islam dalam pengertian yang sebenarnya telah berberakhir, sesuai dengan firman Allah swt. sebagai berikut.

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.(المائدة : 3)

Artinya : Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridai Islam itu jadi agama bagimu. Maka, barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Q.S. al-Ma'idah [5]: 3)

Setelah Nabi saw. wafat, umat Islam dihadapkan pada masalah penentuan dan atau penetapan hukum Islam berkenaan dengan problem-problem yang dihadapi tetapi tidak ditemukan dasar hukumnya secara langsung dalam nas Al-Qur'an dan Sunah. Dalam konteks ini, para ulama sebagai ahli waris para Nabi saw. (*waratsat al-anbiya*') oleh Alquran dan Sunnh diberi kewenangan untuk berijtihad guna menentukan dan atau menetapkan hukum Islam.18

Karenanya, secara substantif ushul fiqh pada dasarnya telah tumbuh bersamaan dengan tumbuhnya kegiatan ijtihad, yakni sejak masa sahabat. Hanya saja pada masa sahabat ushul fiqh masih bersifat praktis-terapan, seperti ketika sahabat akan mengeluarkan fatwa atau akan mengambil keputusan hukum dalam proses

17 Muhammad al-Khudari Beik, *Tarikh Tasyri' al-Islami* (Indonesia: Maktabah Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1981), hlm. 220.

18Sa'di Abu Habib, *Ensiklopedi Ijmak*, terj. M. Sahal Machfudz dan A. Mustofa Bisri, cet. ke-5 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011), hlm. xxxv.

peradilan. Umar bin Khattab, Ali bin Abi Thalib, Ibnu Mas'ud, dan beberapa sahabat besar lainnya dikenal sebagai fukaha lantaran produk-produk pemikiran hukumnya selalu menjadi acuan umat Islam saat itu.19 Artinya, pada masa sahabat, ushul fiqh sejatinya sudah ada, namun belum berwujud sebagai sebuah disiplin keilmuan. Pada masa tabi'in pun kondisinya relatif sama, ushul fiqh sudah ada dan terus berkembang, namun belum terformulasi secara sistematis.

Pada masa sahabat, aktivitas, proses dan pola ijtihad berjalan secara alamiah. Para sahabat tidak mengalami kesulitan yang berarti untuk mengambil pelajaran hukum dari Alquran dan Sunah. Hal ini dikarenakan para sahabat sangat paham akan motif dan konteks turunnya wahyu atau munculnya sabda Rasulullah saw. (*asbab nuzul al-ayat* dan *asbab wurud al-ahadits*), sahabat mengetahui ayat-ayat *nasikh-mansukh*, dan lain sebagainya. Di samping itu, para sahabat juga menguasai bahasa Arab berikut kaidah-kaidahnya serta mengetahui penggunaan kosa kata (lafal) yang digunakan dalam Alquran dan Sunah.20 Hal lain, kondisi umat Islam saat itu masih relatif homogen, umat Islam belum ekspansi ke luar jazirah Arab sehingga belum berhadapan dengan praktik kehidupan asing di luar Arab. Karenanya, aktivitas ijtihad pada era tersebut relatif tidak atau belum memerlukan konsep-konsep teoretis ilmu ushul fiqh.

Setelah daerah kekuasaan Islam bertambah luas meliputi daerah-daerah di luar semenanjung Arabia yang memiliki kebudayaan dan struktur masyarakat yang berbeda seperti Romawi, Persia, Mesir, dan Syria,21 persoalan-persoalan kemasyarakatan baru pun bermunculan yang status hukumnya tidak mudah dirujuk secara langsung dari Alquran dan Sunah. Untuk menyelesaikan hal yang demikian, maka para sahabat berijtihad, tetapi kerja ijtihad pada fase ini mulai menjadi tidak sederhana. Untuk mengetahui benar atau tidaknya hasil ijtihad, maka dalam masalah-masalah yang

---

19Ali Abd al-Kafi al-Subuki dan Taj ad-Din bin Ali al-Subuki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* , Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), hlm. 4.

20 Muhammad al-Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/1988 M), hlm. 3-4.

21 A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, cet. ke-7 (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1992), I: 238.

dianggap penting dan menyangkut kepentingan orang banyak, para sahabat selalu bermusyawarah sehingga produk ijtihadnya merupakan konsensus bersama (ijmak).22

Abu Bakar diberitakan tidak mengizinkan Umar keluar dari Madinah menyertai pasukan Muslim. Ia minta izin kepada Usamah, komandan pasukan ekspedisi Islam, untuk menahan Umar agar tetap tinggal bersamanya. Ini dilakukan karena ia membutuhkan orang yang memiliki pendapat yang bijak dan tajam pikirannya dalam memecahkan soal-soal negara.23 Demikian juga apabila ditanya masalah-masalah hukum yang tidak diketahuinya, ia tidak ragu-ragu untuk berkonsultasi dengan minta pendapat orang banyak secara terbuka. Setelah masa pemerintahan Umar, ijtihad kolektif mengalami kesulitan lantaran para sahabat telah mulai menyebar ke berbagai daerah kekuasaan Islam, seperti ke Mesir, Suriah, Irak, Persia, dan lain sebagainya.24

Alquran dan Sunah diturunkan dalam bahasa Arab yang bisa ditangkap dan dipahami oleh manusia. Namun pada tataran praktis, tidak jarang para ulama mengalami kendala dalam memahami Alquran dan Sunah, terutama ulama non-Arab (*'ajam*). Di samping itu, sebagian besar nas Alquran dan Sunah bersifat *zhanni al-dalalah* yang multiinterpretasi, sehingga memungkinkan untuk diinterpretasikan berdasarkan situasi dan kondisi umat Islam. Eksistensi nas yang *zanni* dan *interpretable* ini merupakan bukti universalitas ajaran Islam, di mana untuk aplikasinya membutuhkan kreativitas intelektual, pengambilan konklusi hukum berdasarkan perangkat metodologi (*thuruq al-istinbath*).25

Al-Juwaini (478 H) pernah menyatakan bahwa 90% fatwa yang dikeluarkan para sahabat dan tabi'in serta generasi sesudahnya berasal dari *istinbath*, bukan berasal dari nas-nas syarak secara

22 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jld. II, Cet. ke-6 (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 11.

23 Al-Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk* (Kairo: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 212.

24 Harun Nasution, *Islam Ditinjau* , hlm. 11.

25 Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 57.

langsung. 26 Artinya, fatwa-fatwa yang dikeluarkan para ulama sepanjang masa sebagian besar adalah produk ijtihad yang tentu saja dengan mengaplikasikan ilmu ushul fiqh. Dengan kata lain, tidaklah mudah menangkap pesan-pesan spiritual-religius dari nas Alquran dan Sunah tanpa menggunakan piranti yang memadai, baik aspek semantika-linguistik maupun aspek fenomenologi.

Pada dasarnya setiap orang berhak untuk berijtihad, karena ijtihad bukan monopoli seseorang atau golongan terentu. Akan tetapi, apabila tidak ada seleksi, limitasi, dan parameter yang terukur, tidak tertutup kemungkinan akan terjadi manipulasi penafsiran terhadap Alquran dan Sunah, kemudian mengklaim bahwa hanya pendapat atau penafsirannya sendiri yang paling benar. Apabila semua pihak merasa berhak untuk melakukan interpretasi menurut versi dan kepentingan masing-masing, pada akhirnya syariat tidak lagi menjadi *rahmatan li al-'alamin*, akan berubah menjadi "alat" oleh orang-orang yang tidak memiliki kompetensi untuk berijtihad. Untuk mengantisipasi hal-hal yang demikian, maka para ulama-mujtahid membuat "rancang bangun" metodologi ijtihad sebagai "kode etik" dalam memahami Alquran dan Sunah.

### 2. *Aliran Ahl al-Hadits dan Ahl al-Ra'yi*

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa ilmu ushul fiqh mulai terkodifikasi dan tersusun sistematis pada era imam mazhab, yakni pada awal-pertengahan abad ke-2 Hijriyah.27 Latar belakang kemunculan ilmu ushul fiqh adalah lantaran dinamika ijtihad yang berkembang saat itu menimbulkan kegalauan lantaran kebebasan berijtihad nyaris tanpa kendali, mengiringi pesatnya perkembangan zaman dan penyebaran Islam ke wilayah-wilayah di luar Hijaz (Mekah dan Madinah).28

---

26 Abu al-Ma'ali al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, cet. ke-4 (Mesir: al-Wafa' Manshurah, 1418 H), hlm. 716.

27 Muhammad Sa'id Ramadan al-Buthi, *al-La Mazhabiyyah Akhtharu Bid'ah Tuhaddid al-Syari'ah al-Islamiyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 50.

28 Muhammad al-Hudhari Beik, *Tarikh Tasyir'*, hlm. 220.

Terlebih ketika persoalan-persoalan keagamaan mulai bercampur aduk dengan persoalan-persoalan politik dan pada periode Dinasti Abbasiyah dunia Islam mulai bersentuhan dengan pemikiran filsafat. Saat itu terjadi "kompetisi" ijtihad yang "tidak sehat". Masing-masing tokoh ulama menciptakan kerangka dan pola berijtihad sendiri-sendiri.

Keragaman pola pendekatan dalam berijtihad selanjutnya mengerucut pada dua aliran yang dikenal dengan kelompok *ahl al-hadis* di Hijaz dan kelompok *ahl al-ra'yi* di Irak. Di antara kedua aliran tersebut kemudian saling mencela dan saling menyalahkan. *Ahl al-ra'yi* mencela *ahl al-hadits* sebagai tidak menggunakan akal-logika secara memadai dalam berijtihad, demikian pula sebaliknya *ahl al-hadits* mencela dan menyalahkan *ahl arlra'yi* sebagai terlalu mendewa-dewakan logika dan penalaran dalam beragama, terlalu banyak berkhayal dan berasumsi dalam berijtihad. Situasinya kemudian diperkeruh oleh para murid atau pengikut masing-masing aliran yang secara fanatik membela tokoh dan aliran yang dianutnya sehingga suasana menjadi semakin kacau.29

Mencermati situasi dan kondisi yang demikian mengkhawatirkan, yakni aktivitas ijtihad yang tak beraturan dan timbulnya eskalasi friksi-friksi yang "tidak bersahabat", maka Abd al-Rahman bin Mahdi (w. 198 H), seorang ulama ahli hadis di Hijaz, merasa prihatin. Abd al-Rahman kemudian berkirim "*risalah*" meminta kesediaan Imam asl-Syafi'i untuk "turun tangan" menertibkan aktivitas ijtihad yang cenderung tak berpematang. Imam al-Syafi'i kemudian mengirimkan "*risalah*" balasan yang berisi uraian bagaimana seharusnya menggali makna Alquran, kriteria hadis yang dapat dijadikan hujah, menjelaskan *nasikh* dan *mansukh*, dan lain sebagainya, termasuk menjelaskan tentang ijmak. *Risalah* al-Syafi'i yang ditujukan kepada Abd al-Rahman bin Mahdi dikenal sebagai kitab *al-Risalah*.30

Berdasarkan kronologis yang demikian, maka dapat dikatakan bahwa kitab *al-Risalah* karya al-Syafi'i sejatinya merupakan sebuah

29Ali al-Subuki dan Taj al-Din al-Subuki, *al-Ibhaj*, hlm. 4-5.

30 al-Subuki, *al-Ibhaj*, hlm. 4-5.

upaya sistematisasi ijtihad dalam sebuah kerangka teoretis berikut kaidah-kaidahnya. Karenanya, wajar apabila al-Syafi'i dianggap sebagai tokoh utama yang berupaya membendung kebebasan berijtihad yang tak berpola. Artinya, al-Syafi'i telah berhasil meletakkan landasan berijtihad secara bertanggung jawab dengan tetap mengacu pada Alquran dan Sunah, tanpa meninggalkan kebebasan bernalar yang mutlak
dibutuhkan dalam membaca realitas sosial.31

Sebagaimana telah dijelaskan, ilmu ushul fiqh merupakan seperangkat kaidah atau norma untuk mengintroduksi hukum-hukum syarak yang berkenaan dengan perilaku mukalaf berdasarkan dalil-dalil Alquran dan Sunah. Ilmu ini diproyeksikan sebagai kerangka metodologis dalam kajian dan pemahaman hukum Islam yang diambil dari nas Alquran dan Sunah.32 Dapat pula dikatakan bahwa ilmu ushul fiqh merupakan kaidah universalnya ilmu tentang hukum Islam berdasarkan dalil-dalil terperinci yang terdapat dalam Alquran dan Sunah.33 Artinya, ilmu ushul fiqh merupakan media untuk dapat mentransformasikan *maqashid al-syari'ah* dan merupakan disiplin ilmu keislaman yang memiliki peran penting dalam pembaruan hukum Islam.

Secara garis besar, ilmu ushul fiqh membahas mengenai teori hukum Islam, dasar-dasar pemikiran, dan kaidah-kaidah yang sangat diperlukan sebagai pijakan dasar dalam membangun sebuah formulasi hukum Islam yang muncul di tengah masyarakat. Kajian utama ilmu ini adalah tentang sumber-sumber hukum Islam yang dapat dijadikan sebagai hujah, membicarakan Alquran dan Sunah sebagai dua sumber utama hukum Islam, serta dalil-dalil lain yang bersifat subordinat dari Alquran dan Sunah.

Di sinilah letak urgensi ilmu ushul fiqh, yakni menjelaskan sumber-sumber hukum Islam serta menjembatani petunjuk-petunjuk nas dengan realitas kehidupan umat manusia. Karenanya, posisi ilmu ushul fiqh sangat penting dalam dunia pemikiran Islam,

---

31Muhammad Al-Hudhari Beik, *Ushul Fiqh*, hlm. 5.

32Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (t.tp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 7.

33 Abd al-Wahhab Khallaf, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 12.

terutama bagi para mujtahid yang hendak meng-*istinbath*-kan hukum syarak secara benar dan bertanggung jawab. Dengan kata lain, ilmu ushul fiqh merupakan disiplin keilmuan yang paling kompeten dalam proses membentuk dan memberikan corak hukum Islam yang diharapkan.

Beberapa ulama yang memiliki kontribusi pemikiran dalam bidang ilmu ushul fiqh di antaranya Imam Abu Hanifah (w. 150 H) yang hidup dan dibesarkan di Irak, sebuah kota metropolitan pada masa itu. Ia tersekat dalam kubu *ahli ra'yu* (aliran rasionalis) dan dikenal sangat selektif dalam menetukan hadis yang dapat digunakan sebagai hujah dan sering menggunakan pendekatan analogi dalam sistem peng-*istinbath*-an hukumnya. Karakternya jauh berbeda secara diametral dengan Imam Malik (w. 179 H.) yang berdomisili di Madinah. Kondisi kultural penduduk Madinah memengaruhi *mindset* dan jati diri Imam Malik sebagai ahli hadis. Ia dikenal sangat terikat dengan fatwa-fatwa sahabat dan amalan-amalan penduduk Madinah yang sudah mentradisi. Imam Malik lebih mendahulukan hadis, betapapun lemahnya kualitas hadis tersebut, seperti hadis *mursal* dan hadis *munqathi*', ketimbang menggunakan penalaran analogis. Kemudian pada masa berikutnya al-Syafi'i (w. 204 H) tampil sebagai mediator kedua aliran di atas. Al-Syafi'i sangat respek terhadap penggunaan analogi dalam sistem *istinbath* hukumnya. Namun di sisi lain, ia juga tidak segan-segan mengadakan pembelaan terhadap kubu tradisionalis-ahli hadis.

3. *Aliran Mutakallimin dan Ahnaf*

Pesatnya dinamika ijtihad dan ilmu ushul fiqh menyebabkan lahirnya dua corak dalam proses penyusunan dan pembakuan teori ilmu ushul fiqh, yakni aliran *mutakallimin* dan aliran *ahnaf*. Corak pemikiran ushul fiqh *mutakallimin* didasarkan pada metode *istinbath* hukum yang dilakukan oleh kebanyakan ulama ushul fiqh. Di samping al-Syafi'i sendiri sebagai pendiri ilmu ushul fiqh, ikut

tergabung di dalam aliran ini adalah para ulama dari Mazhab Maliki, Hanbali, Syi'ah Imamiyah, Zaidiyah, dan Abadiyah.34

Dengan menggunakan kerangka berpikir induktif, aliran *mutakallimin* membangun metode berpikir rasional-sistematik sebagai parameter dalil, yang kepadanya semua produk ijtihad dapat dilandaskan.35 Adapun corak pemikiran ushul fiqh *ahnaf* meletakkan dasar-dasar hukum operasional dalam dataran cabang (*furu'*) sebagai landasan operasional ushul fiqhnya. Pola *istinbath* hukum seperti ini banyak digunakan oleh ulama-ulama Hanafiyah, sebagaimana tercermin dalam penisbatan dan penanaman *ahnaf* bagi aliran pemikiran ini.36

4. *Ulama-ulama Ushul Fiqh*

Ilmu ushul fiqh mengalami transmisi keilmuan secara berkesinambungan dan perkembangannya yang lebih mapan terjadi pada rentang abad ke-5 sampai ke-6 Hijriyah, ditandai dengan lahirnya ulama-ulama ushul fiqh seperti Abu al-Husain al-Basri (w. 463 H), Imam al-Haramain al-Juwaini (w. 487 H), Imam al-Gazali (w. 505 H), Fakhr al-Din ar-Razi (w. 606 H), dan Saif al-Din al-Amidi (w. 631 H). Mereka ini adalah kelompok ulama ushul dari kalangan Syafi'iyyah. Muncul pula tokoh-tokoh dari kalangan Hanafiyah seperti al-Karkhi (w. 260 H), al-Jashshash (w. 370 H), al-Bazdawi (w. 483 H), dan al-Sarakhsi (w. 490 H) Sumber literatur lain menyebutkan bahwa di kalangan Mazhab Hanafi, Abu Yusuf al-Hanafi dan Muhammad bin Hasan dikabarkan telah menyusun buku tentang kaidah ushul fiqh. Namun, sangat disayangkan jejak sejarah karyanya tersebut tidak ditemukan.37

---

34 Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Fikr al-Ushul: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah* (Jeddah: Dar al-Syarq, t.t.), hlm. 446.

35Musthafa Sa'id al-Khin, *Dirasah Tarikhiyah li al-Fiqh wa Ushul al-Fiqh* (Syria: al-Syirkah al-Muttahidah li at-Tauzi', t.t.), hlm. 189.

36Musthafa Sa'id al-Khin, *Dirasah Tarikhiyah*, hlm. 23.

37Muhammad Al-Hudhari, *Ushul Fiqh*, hlm. 23.

Di kalangan Mazhab Syi'ah, ilmu ushul fiqh muncul melalui Muhammad al-Baqir, Ali bin Zain al-Abidin, dan Ja'far ash-Shadiq.38

Fase berikutnya adalah kegiatan penulisan *syarah* atau *mukhtashar*.39 Contoh paling fenomenal yang berhasil menghimpun berbagai pendapat dalam satu karya adalah *Jam' al-Jawami'* yang ditulis oleh Taj al-Din 'Abd al-Wahhab ibn 'Ali al-Subki al-Syafi'i (w. 771 H) yang konon merupakan kompilasi "seratus" karya di bidang ilmu ushul fiqh. Pada periode ini pula muncul sebuah terobosan baru dalam ushul fiqh, yang secara serius mengupas masalah *maqashid al-syari'ah* yang ditulis oleh Abu Ishaq al-Syathibi (w. 790 H) dalam kitab *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*.40 Setelah periode tersebut, kegiatan penulisan di bidang ilmu ushul fiqh mengalami kemunduran. Kecuali Muhibb al-Din ibn 'Abd al-Syakur (w. 1119 H), penulis *Musallam al-Tsubut*, dan Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syaukani (w. 1250 H), penulis *Irsyad al-Fuhul ila al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*. Masa-masa berikutnya tidak lagi ditemukan karya-karya bidang ushul fiqh yang berpengaruh luas, kecuali hanya sekadar mengulas dan memperjelas.

Dinamika dan perkembangan ilmu ushul fiqh dari waktu ke waktu.

Imam al-Syafi'i, yang dikatagorikan sebagai peletak batu pertama dalam sejarah ushul fiqh, menulis tentang ushul fiqh dengan sistematika yang masih sederhana, namun muatannya sangat padat dan berbobot. Selanjutnya, kitab *ar-Risalah* yang masih sederhana tersebut dikembangkan oleh ulama Syafi'yah generasi berikutnya, seperti Imam al-Haramain al-Juwaini (478 H), Imam al-Gazali (505 H), Imam Fakhr al-Razi (606 H), serta dikembangkan lagi oleh Imam al-Qarafi (687 H) dari ulama Malikiyah.

Di sisi lain, para ulama Hanafiyah seperti Abu Mansur al-Maturidi (333 H), Abu Hasan al-Karkhi (340 H), Abu Bakr al-Jashshash, al-Dabbusi (430 H), al-Bazdawi, al-Sarakhsi (483 H), dan al-Nasafi (710 H) telah menyusun kitab-kitab ushul fiqh dengan

38Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 14.

39Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 14-20.

40Muhammad Al-Hudhari, *Ushul Fiqh*, hlm. 10.

metodologi tersendiri. Di samping itu, terdapat pula beberapa ulama kontemporer yang menulis kitab ushul fiqh dengan cara menggabungkan dua metodologi di atas, seperti al-Qarafi, al-Subuki, Ibnu Qayyim (751 H), al-Syathibi, asy-Syaukani, dan lain sebagainya.

Semenjak dirancang sebagai kerangka teoretis yang sistematis, ilmu ushul fiqh telah mengalami perubahan demi perubahan secara evolutif. Sebagai contoh, al-Baqillani mengintegrasikan ilmu kalam kedalam ilmu ushul fiqh, sedangkan al-Gazali dalam kitab *Tahafut al-Falasifah* memasukkah ilmu mantiq sebagai bagian dalam pembahasan ushul fiqh. Pembaruan juga telah dilakukan oleh al-Syathibi dalam kitab *al-Muwafaqat* dengan kajian *maqahsid al-syari'ah*,41 tidak hanya terpaku pada pemahaman literal nas. Kehadiran al-Syathibi seakan ingin lebih melengkapinya agar ilmu ini dapat lebih sempurna dalam memahami perintah Allah swt. Di kemudian hari embrio, pemikiran yang dibawa al-Syathibi direvitalisasi oleh para ulama pembaru ushul fiqh, seperti Muhammad Abduh (w. 1905), Rasyid Rida (w. 1935), Abdul Wahhab Khallaf (w. 1956), 'Allal al-Fasi (w. 1973), dan Hasan Turabi.

Imam al-Syathibi di dalam kitab *al-Muwafaqat* menyatakan bahwa apabila materi yang tertulis di dalam ushul fiqh tidak bisa dijadikan sandaran di dalam masalah-masalah fiqh atau adab-adab Islam, atau tidak bisa menopang keduanya, maka penyebutannya di dalam ushul fiqh hanya sia-sia belaka.42 Begitu juga al-Isnawi (772 H) pernah menyatakan bahwa sebagian masalah yang berhubungan dengan bahasa sebenarnya kurang tepat jika diletakkan pada pembahasan ushul fiqh, bahkan permasalahan tersebut hanya akan menambah rumit pembahasan di dalam ilmu ushul fiqh. Kemudian pada abad ke-15 H sampai sekarang ini, bermunculan kitab-kitab ushul fiqh yang sistematika pembahasannya menggunakan pola pendekatan baru dan model studi komparatif (*muqaranah*) guna mempermudah dalam memahami Alquran dan atau Sunah. Sudah barang tentu pembaruan ilmu ushul fiqh akan terus berjalan seiring

41Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, Juz II (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1976), hlm. 17.

42 Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, hlm. 42.

dengan dinamika sains dan peradaban umat manusia. Kitab-kitab ushul yang telah ditulis oleh para ulama terdahulu tidak boleh dipandang sebagai ilmu yang tidak meninggalkan satu celah sedikit pun. Meski demikian, sangat tidak arif terlalu meremehkan karya-karya para ulama pendahulu tersebut.

Fakta historis tersebut di atas dengan jelas menunjukkan bahwasanya selalu terjadi perubahan demi perubahan dalam ilmu ushul, baik dari segi metode penulisan maupun dari segi materi pembahasannya. Oleh karena itu, langkah terpenting yang harus dilakukan apabila hendak melakukan pembaruan hukum Islam, di antaranya adalah dengan me-*review* keberadaan aspek metodologi *istinbath* hukum ini. Sebab, tidak tertutup kemungkinan ushul fiqh-lah yang menjadi kendalanya, dikarenakan ilmu ini tidak cukup lagi menjelaskan dan menyelesaikan kompleksitas permasalahan hukum Islam yang muncul. Ilmu ushul fiqh klasik yang pada masa lalu terbukti mampu berperan dalam membangun hukum Islam, tetapi sekarang sebagiannya telah kehilangan relevansinya.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diambil sebuah konklusi bahwa pendapat yang mengatakan ilmu ushul fiqh itu telah baku, final, dan tidak dapat diganggu gugat lagi, jelas tidak tepat. Hanya saja, kritisi, *review*, atau apapun istilah yang digunakan bagi upaya pembaruan ilmu ushul fiqh harus tetap berpijak pada landasan epistemologi Islam yang sudah menjadi kesepakatan umat sepanjang sejarah, yaitu Alquran dan Sunah. Mendasarkan epistemologi ushul fiqh pada Alquran dan Sunah merupakan sebuah keniscayaan untuk menjaga orisinalitas sekaligus objektivitas hukum Islam.

Sebagai sebuah produk pemikiran Islam (Islamologi), maka ilmu ushul fiqh dengan demikian bersifat dinamis sekaligus nisbi dan tidak tabu untuk dikritisi, bahkan kritisi yang mengiringi dinamika ushul fiqh itu sejatinya merupakan sesuatu yang niscaya. Namun demikian, semangat mengkritisi ilmu ushul fiqh tidak boleh latah dan berlebihan. Sebab, jika hal itu terjadi, maka akan berimplikasi pada pengabaian karya ilmiah ulama klasik yang sangat bernilai.

-.-

# BAB III
# DALIL-DALIL HUKUM SYARAK

Dalam ilmu ushul fiqh akan banyak diperkenalkan pada pembahasan tentang berbagai macam dalil hukum dan metode ijtihad yang digunakan oleh para ulama dalam mengambil keputusan suatu hukum. Di antara dalil-dalil hukum tersebut terdapat dalil-dalil hukum yang sepakati penggunaannya oleh jumhur ulama, tapi ada juga dalil-dalil hukumyang tidak sepakati atau masih diperselisihkan. Dalil hukum yang disepakati adalah Alquran, Sunah, Ijmak dan Qiyas. Hanya saja mengenai dalil Ijmak dan Qiyas sebagian ulama menyepakati, tapi ada juga sebagian ulama yang tidak sepakat meskipun jumlahnya sedikit.

Allah swt. telah berfirman dalam QS al-Nisa' :59

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا [النساء/59]

Artinya : Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Alquran) dan Rasul (sunahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Berdasarkan ayat di atas dapat dijelaskan bahwa perintah taat kepada Allah, menunjukkan perintah untuk menjadikan Alquran yang merupakan firman Allah sebagai sumber hukum pertama dan utama. Perintah taat kepada Rasul menunjukkan adanya perintah untuk menjadikan sunah sebagai sumber hokum kedua setelah Alquran. Adapun perintah taat kepada *ulil amri* menunjukkan adanya perintah untuk menjadikan kesepakatan ulama atau ijmak sebagai sumber hukum ketiga. Adapun sumber hukum yang keempat yaitu qiyas ditunjukkan oleh perintah kembali kepada Allah dan Rasul (kembali kepada Alquran dan sunah), jika ada perselisihan pendapat, yakni dengan cara analogi.

Menurut jumhur ulama tertib sumber hukum Islam adalah Alquran, Sunah, ijmak, dan kias. Alquran adalah sumber hukum Islam pertama karena merupakan firman Allah swt., sedangkan Sunah sebagai sumber hukum kedua karena ia merupakan uraian, penjelasan, dan penjabaran Rasulullah saw. atas wahyu yang diturunkan kepadanya. Otoritas atau kehujahan Sunah pun menjadi ada karena memang ada restu dari Alquran. Sementara itu, keabsahan atau validitas ijmak harus disandarkan pada dalil-dalil Alquran dan atau Sunah. Adapun kias, untuk menjadi dalil hukum, ia haruslah memiliki dasar-dasar nas yang asli sebagai *maqis ‘alaih*-nya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sesungguhnya Alquran dan Sunah-lah yang merupakan sumber hukum utama, sedangkan ijmak dan kias merupakan sumber hukum subordinatif. Ijmak dan kias memang membawa semangat wahyu, namun untuk dapat dikategorikan sebagai sumber hukum tidak independen karena harus melalui proses tertentu dan harus merujuk kepada Alquran dan Sunah.43

Tertib sumber hukum sebagaimana dikemukakan di atas dapat pula diperhatikan dialog antara Nabi saw. dengan Muadz bin Jabal ketika ditutus ke Yaman untuk menjabat sebagai hakim.

43 Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma‘ fi al-Syari‘at al-Islamiyyah* (Mesir: Dar al-Fikr al-‘Arabi, t.t.), hlm. 5.

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: كَيْفَ تَقْضِى إِذَا عُرِضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِى بِكِتَابِ اللهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِى كِتَابِ اللهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِى سُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِى وَقَالَ: اَ لْحَمْدُ للهِ الَّذِى وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللهِ لِمَا يَرْضَى رَسُوْلُ اللهِ. 44

Artinya : (Diriwayatkan) dari Muadz bin Jabal bahwasaya Rasulullah saw. ketika mengutusnya ke Yaman bertanya kepada Muadz, “Bagaimana Engkau akan mengadili ketika dihadapkan kepadamu?” Muadz menjawab, “Dengan kitab Allah.” Rasulullah saw. bertanya, “Bagaimana apabila tidak Engkau dapati dalam kitab Allah?” Muadz menjawab, “Berdasarkan Sunah Rasulullah.” Rasulullah saw. bertanya lagi, “Bagaimana apabila tidak engkau dapati dasarnya dalam Sunah?” Muadz menjawab, “Saya akan berijtihad berdasarkan pemikiran saya.” Rasulullah saw. bersabda, “Segala puji bagi Allah yang telah menunjukkan utusan Rasulullah atas sesuatu yang diridai Rasulullah.”

Sedangkan dalil-dalil hukum yang tidak disepakati meliputi *isthisan*, *istishhab*, *mashlahah mursalah*, *‘urf*, *mazhzb shahabi*, *dan syar’u man qablama.* Sebagian jumhur ulama ada yang menjadikan dalil-dalil tersebut sebagai sumber hukum dan ada juga yang tidak sepakat. Artinya, dalil-dalil hukum dapat diklasifikasikan menjadi 2 : a) dalil-dalil hukum yang disepakati oleh para ulama; dan b) dalil-dalil yang tidak disepakatikeberadaanya sebagai sumber hukum.

Dengan kondisi karakter dalil-dalil hukum yang demikian, maka umat Islam harus mengetahui dalil-dalil hukum yang disepakati dan dalil-dalil hukum yang tidak disepakati, sebagai bekal dalam mengambil sebuah hukum, apakah dalam proses pengambilan hukum sehari-hari telah mengacu kepada dalil-dalil tersebut atau

44 Imam at-Turmudzi, *al-Jami‘ al-Shahih Sunan at-Turmudzi* (Beirut: Dar Ihya’ at-Turats al-‘Arabi, t.t.), III: 616; Muhammad al-Khudari Bik, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988 M/ 1409 H), hlm. 4.

tidak sehingga tidak ada lagi keraguan dalam mengenai status suatu hokum yang diambilnya.

1. *Pengertian Dalil Hukum*

Dalam kajian ilmu ushul fikih, para ulama mengartikan dalil secara etimologis sebagai sesuatu yang dapat memberi petunjuk kepada apa yang dikehendaki atau dicari.45 Dapat juga dikatakan bahwa kata dalil secara bahasa mengandung beberapa makna, yakni: penunjuk, buku petunjuk, tanda atau alamat, daftar isi buku, bukti dan saksi. Denghan kata lain, dalil adalah penunjuk kepada sesuatu, baik yang bersifat inderawi-kasat mata (*hissi*) maupun yang abstrak (*ma'nawi*).

Sementara itu Abdul Wahab Khallaf menjelaskan bahwa pengertian dalil menurut bahasa ialah sesuatu yang dapat member petunjuk kepada sesuatu yang lain, dapat dirasakan atau dipahami, yang sifatnya baik meupun yang tidak baik. Adapun pengertian dalil secara terminologisnya adalah sebagai berikut :

مَا يَسْتَدِلُّ بِالنَّظَرِ الصَّحِيْحِ فِيْهِ عَلَى حُكْمٍ شَرْعِيٍّ عَمَلِيٍّ عَلَى سَبِيْلِ الْقَطْعِى أَوِ الظَّنِّى 46

Artinya : Segala sesuatu yang berdasarkan teori yang benar dapat menunjukkan adanya hukum syarak suatu perbuatan, baik secara *qat'i* maupun secara *zhanni*".

Ilmu ushul fiqh memiliki dua tema kajian utama yakni : (1) menetapkan suatu hukum berdasarkan dalil; dan (2) menetapkan dalil bagi suatu hukum. Dengan demikian, ilmu ushul fiqh tidak dapat lepas dari dua aspek pembahasan, yakni dalil dan hukum itu sendiri.

**B**erikut akan dikemukakan beberapa definisi tentang dalil menurut para ulama ushul fiqh, di antaranya adalah sebagai berikut.

---

45 Ali bin Muhammad Al-Jurjani, *Kitab at-Ta'rifat* (Jeddah: al-Haramain, t.t.), hlm. 105

46 Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Cet. Ke-12 (Kairo, Dar al-Qalam, 1978), hlm. 20

1. Menurut Abd al-Wahhab al-Subki, dalil adalah sesuatu yang mungkin dapat mengantarkan (orang) dengan menggunakan pikiran yang benar untuk mencapai objek informatif yang diinginkannya.
2. Menurut Al-Amidi, para ahli ushul fiqh biasa memberi definisi dalil dengan "sesuatu yang mungkin dapat mengantarkan [orang] kepada pengetahuan yang pasti menyangkut objek informatif".
3. Menurut Wahbah al-Zuhaili dan Abd al-Wahhab Khallaf, dalil adalah sesuatu yang dijadikan landasan berpikir yang benar dalam memperoleh hukum syarak yang bersifat praktis.47

Dalam hal ini, para ulama sepakat menempatkan Alquran dan Sunah sebagai dalil, namun mereka berbeda pendapat mengenai dalil-dalil selebihnya; ada yang menerimanya sebagai dalil dan ada yang menolaknya; atau, ada yang menerima sebagiannya dan menolak yang selebihnya. Dari sini dapat disimpulkan bahwa dalil adalah merupakan sesuatu yang dari padanya diambil hukum syarak yang berkenaan dengan perbuatan manusia secara mutlak, baik dengan jalan *qath'i* atau dengan jalan *zhanni* mengenai pandangan kebenaran.

2. *Dalil Hukum yang Disepakati*

Berdasarkan literatur yang ada dapat dijelaskan bahwa jumhur ulama telah bersepakat menetapkan empat sumber dalil Alquran, Sunah, Ijmak, dan Qiyas sebagai dalil yang disepakati. Akan tetapi, ada beberapa ulama yang tidak menyepakati dua sumber yang terakhir, Ijma dan Qiyas. Demikian juga halnya Ahmad Hassan, pendiri Persatuan Islam, menganggap musykil terjadinya Ijmak, terutama setelah masa sahabat. Demikian juga Muhammad Hudhari Bek, para ulama dari kalangan mazhab Zhahiri (di antara tokohnya adalah Imam Daud dan Ibnu Hazm al-Andalusi) dan para ulama Syiah tidak mengakui Qiyas sebagai dalil yang disepakati.

47 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I, cet. ke-16 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009 M/ 1430 H.), hlm. 27

Untuk lebih jelasnya berikut kami sajikan dalil-dalil hukum yang disepakati oleh mayoritas ulama yaitu Alquran, Sunah, Ijmak dan Qiyas.

**1.** Alquran

a. *Pengertian Alquran*

Menurut sebagian besar ulama, kata Alquran dalam perspektif etimologis merupakan bentuk *mashdar* dari kata *qara'a*, yang bisa dimasukkan pada wazan *fu'lan*, yang berarti bacaan atau apa yang tertulis padanya.[48] Sebagai contoh ialah firman Allah swt. dalam QS Al-Qiyamah 17 – 18 :

إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْءَانَهُ (القيامة : 17-18)

Dari aspek bahasa, lafaz *qur'an* memiliki arti "mengumpulkan dan menghimpun huruf-huruf dan kata-kata satu dengan yang lain dalam suatu ucapan yang tersusun rapih".

Sedangkan menurut Ali bin Muhammad Al-Jurjani, pengertian Alquran secara ialah :

أَلْقُرْآنُ هُوَ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ الْمَكْتُوْبِ عَلَى الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلِ عَنْهُ نَقْلاً مُتَوَاتِرًابِلَا شُبْهَةٍ 49

Artinya : Alquran ialah kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. yang ditulis dalam mushaf yang diriwayatkan sampai kepada kita dengan jalan yang mutawatir, tanpa ada keraguan.

Alquran merupakan kitab suci agama Islam dan umat Islam memercayai bahwa Alquran merupakan puncak dan penutup wahyu

48 Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh : Ilmu Ushul Fiqh untuk UIN, STAIN, PTAIS*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2010), hlm.49

49 Al-Jurjani, *Kitab at-Ta'rifat*, hlm. 174

Allah swt. yang diperuntukkan bagi manusia, yang disampaikan kepada Nabi Muhammad saw. melalui perantaraan Malaikat Jibril.

**Dengan demikian maka dapat disimpulkan bahwa** Alquran ialah wahyu berupa kalamullah yang diamanatkan kepada malaikat Jibril, disampaikan kepada Nabi Muhammad saw., isinya tak dapat ditandingi oleh siapapun dan diturunkan secara bertahap, lalu disampaikan kepada umatnya dengan jalan *mutawatir* dan dimushafkan serta membacanya dihukumkan sebagai suatu ibadah.

***b.*** *Kedudukan Alquran sebagai Sumber Hukum*

Alquran berfungsi sebagai hakim atau wasit yang mengatur jalannya kehidupan manusia agar berjalan lurus. Itulah sebabnya ketika umat Islam berselisih dalam segala urusan hendaknya ia berhakim kepada Alquran. Alquran lebih lanjut memerankan fungsi sebagai pengontrol dan pengoreksi tehadap perjalanan hidup manusia di masa lalu. Misalnya kaum Bani Israil yang telah dikoreksi oleh Allah swt. Di samping itu Alquran juga mampu memecahkan problem-problem kemanusiaan dari berbagai aspek kehidupan, baik rohani, jasmani, sosial, ekonomi maupun politik dengan pemecahan yang bijaksana, karena ia diturunkan oleh Allah swt.

Pada setiap problem itu Alquran meletakkan sentuhannya yang mujarab dengan dasar-dasar yang umum yang dapat dijadikan landasan untuk langkah-langkah manusia dan yang sesuai pula dengan zaman. Dengan demikian, Alquran selalu memperoleh kelayakannya di setiap waktu dan tempat, karena Islam adalah agama yang abadi. Alangkah menariknya apa yang dikatakan oleh seorang pakar bahwa Islam adalah suatu sistem yang lengkap, ia dapat mengatasi segala gejala kehidupan. Ia adalah negara dan tanah air atau pemerintah dan bangsa. Ia adalah moral dan potensi atau rahmat dan keadilan. Ia adalah undang-undang atau ilmu dan keputusan. Ia adalah materi dan kekayaan atau pendapatan dan kesejahteraan. Ia adalah jihad dan dakwah atau tentara dan ide. Begitu pula ia adalah akidah yang benar dan ibadah yang sah.

**c**. *Hukum-hukum dalam Alquran*

Hukum-hukum yang terkandung di dalam Alquran itu ada 3 macam, yaitu:

*Pertama*; hukum-hukum *i'tiqadiyah*, yakni, hukum-hukum yang berkaitan dengan kewajiban para mukallaf untuk beriman kepada Allah, Malaikat-malaikat-Nya, Kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya dan hari pembalasan.

*Kedua*; hukum-hukum akhlak; yakni, tingkah laku yang berhubungan dengan kewajiban mukallaf untuk menghiasi dirinya dengan sifat-sifat keutamaan dan menjauhkan dirinya dan sifat-sifat yang tercela.

*Ketiga*; hukum-hukum amaliah; yakni, yang berkaitan dengan perkataan, perbuatan, akad dan muamalah (interaksi) antar sesama manusia. Kategori yang ketiga inilah yang disebut fiqh Alquran dan itulah yang hendak dicapai oleh Ilmu ushul fiqh.50

Hukum-hukum amaliah di dalam Alquran itu terdiri atas dua macam, yakni:

1) Hukum ibadat; seperti shalat, puasa, zakat, haji dan lain sebagainya. Hukum-hukum ini diciptakan dengan tujuan untuk mengatur hubungan hamba dengan Tuhan.
2) Hukum-hukum muamalat; seperti segala macam hokum perikatan, transaksi-transaksi kebendaan, *jinayat* dan *'uqubat* (hukum pidana dan sanksi-sanksinya). Hukum-hukum muamalah ini diciptakan dengan tujuan untuk mengatur hubungan antar sesame manusia, baik sebagai perseorangan maupun sebagai anggota masyarakat. Hukum-hukum selain ibadat menurut syarak disebut dengan hukum mu'amalat.

Hasil kajian para ulama tentang ayat-ayat Alquran yang berhubungan dengan hukum-hukum menunjukkan bahwa hukum-hukum Alquran yang berkaitan dengan ibadat dan *ahwal al-syakhshiyah* sudah terperinci. Kebanyakan dari hukum-hukum ini bersifat *ta'abudi* (ibadat) sehingga tidak banyak memberikan kesempatan fukaha untuk menginterpretasikannya dan hukum ini

50 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 420.

bersifat permanen, tetap, tidak dapat berubah-ubah lantaran perubahan suasana dan lingkungan.

Adapun selain hukum-hukum ibadat dan *ahwal al-syakhshiyah*, seperti hukum perdata, pidana, perundang-undangan internasional, ekonomi dan keuangan (*iqtishadiyah wa al-maliyah*), maka dalil-dalil hukumnya merupakan ketentuan yang umum atau masih merupakan dasar-dasar yang asasi. Sedikit sekali yang sudah terperinci. Hal itu disebabkan karena hukum-hukum tersebut berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat dan kemaslahatan yang sangat dihajatkan.51

Dalam hal ini Alquran hanya memberi ketentuan-ketentuan umum dan dasar-dasar yang bersifat pokok saja agar penguasa setiap saat mempunyai kebebasan dalam menciptakan perundang-undangan dan melaksanakannya sesuai dengan kemaslahatan yang secara riil memang dibutuhkan, asal tidak bertentangan dengan ketentuan-ketentuan dan ruh syari'at Islam.

**2. Sunah**

**a.** *Pengertian Sunah*

Pengertian Sunah secara etimologis adalah jalan yang biasa dilalui atau suatu cara yang selalu dilakukan, tanpa mempermasalahkan apakah jalan atau cara tersebut baik atau buruk.[52]

Sunah atau *al-hadits* adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw. baik berupa *qaul* (ucapan), *fi'il* (perbuatan) maupun *taqrir* (persetujuan) Nabi saw. Berdasarkan tiga ruang lingkup Sunah yang disandarkan kepada Rasulullah saw., maka Sunah dapat dibedakan menjadi 3 macam, yaitu:

1) Sunah *qauliyah*; ialah sabda Nabi yang disampaikan dalam beraneka tujuan dan kejadian. Misalnya sabda Nabi sebagai berikut :

لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ

51 Wahbah al-Zuhaili, *Usuhul Fiqh*, hlm. 420-421.
52 Rahmat Syafi'I, *Usuhul Fiqh*., hlm.59.

Hadis di atas termasuk Sunah *qauliyah* yang bertujuan memberikan sugesti kepada umat Islam agar tidak membuat kemudharatan kepada dirinya sendiri dan orang lain.

2) Sunah *fi'liyah*; ialah segala tindakan Rasulullah saw..Sebagai contoh adalah tindakan beliau melaksanakan shalat 5 (lima) waktu sehari semalam dengan menyempurnakan cara-cara, syarat-syarat dan rukun-rukunnya, menjalankan ibadah haji, dan sebagainya.
3) Sunah *taqririyah*; ialah perkataan atau perbuatan sebagian sahabat, baik di hadapannya maupun tidak di hadapannya, yang tidak diingkari oleh Rasulullah saw..atau bahkan disetujui melalui pujian yang baik. Persetujuan beliau terhadap perkataan atau perbuatan yang dilakukan oleh sahabat itu dianggap sebagai perkataan atau perbuatan yang dilakukan oleh beliau sendiri.53

Adapun secara terminologi, pengertian Sunah dapat dilihat dari tiga disiplin ilmu sebagai berikut:

1) Ilmu hadis, para ahli hadis mengidentikkan sunah dengan hadis, yaitu segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw., baik perkataan, perbuatan sebagai perkataan atau perbuatan yang dilakukan oleh beliau sendiri.
2) Ilmu ushul fiqh, menurut ulama ahli ushul fiqh sunah adalah segala yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad saw., berupa perbuatan, perkataan, dan ketetapan yang berkaitan dengan hukum.
3) Ilmu fiqh, pengertian sunah menurut para ulama fiqh hampir sama dengan pengertian yang dikemukakan oleh para ahli ushul fiqh. Akan tetapi, istilah sunah dalam fiqh juga dimaksudkan sebagai salah satu hukum taklifi, yang berarti suatu perbuatan yang akan mendapatkan pahala bila dikerjakan dan tidak berdosa apabila ditinggalkan.[54]

---

53 Mukhtar Yahya dan Fatchurrahaman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (Bandung: al-Ma'arif, 1986), hlm. 39.

54 Rahmat Syafi'I, *Ushul Fiqh.*, hlm. 60.

***b.*** *Kedudukan Sunah Sebagai Dalil Hukum*

Kedudukan Sunah sebagai sumber ajaran Islam, selain didasarkan pada keterangan ayat-ayat Alquran dan hadis, juga didasarkan kepada kesepakatan para sahabat. Para sahabat telah bersepakat menetapkan kewajiban mengikuti Sunah Rasulullah saw. Para ulama telah sepakat bahwa Sunah dapat dijadikan *hujja*h (alasan) dalam menentukan hukum. Namun demikian, ada yang sifatnya *mutaba'ah* (diikuti) yaitu *tha'ah* dan *qurbah* (dalam taat dan *taqarrub* kepada Allah), misalnya dalam urusan akidah dan ibadah, tetapi ada juga yang *ghair muttaba'ah* (tidak diikuti) yaitu *jibiliyyah* (budaya) dan *khushushiyyah* (yang dikhususkan bagi Nabi). Contoh *jibiliyyah* seperti mode pakaian, cara berjalan, makanan yang disukai dan lain sebagainya. Adapun contoh *khushushiyyah* adalah beristri lebih dari empat, puasa*wishal*(menyambung) sampai 2 hari dan shalat 2 rakaat bakda ashar.

Hukum-hukum yang dipetik dari Sunah wajib ditaati sebagaimana hukum-hukum yang di*istinbath*kan dari Alquran sesuai yang diungkapkan dalam QS Ali- Imran: 32,

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ [آلعمران/32]

Artinya : Katakanlah "Taatilah Allah dan Rasul-Nya, jika kamu berpaling, maka sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir.Al- Nisa: 80,

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا [النساء/80]

Artinya : Barang siapa yang mentaati Rasul itu, sesungguhnya ia telah mentaati Allah. Dan barang siapa yang berpaling (dari ketaatan itu), maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka.

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا [النساء/59]

Artinya : Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Alquran) dan Rasul (sunahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

وَمَاكَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَامُؤْمِنَةٍ إِذَاقَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا [الأحزاب/36]

Artinya : Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, aka nada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barang siapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya, maka sungguhlah dia telah sesat, sesat yang nyata.

*c. Hubungan Sunah dengan Alquran*

Sunah dalam tinjauan hukum dan penafsiran, dapat dilihat dari dua aspek, yakni hubungannya dengan Alquran dan Sunah yang bersifat mandiri. Dari aspek hubungannya dengan Alquran, Sunah adalah sumber hukum yang kedua setelah Alquran. Hubungan ini disebut hubungan struktural. Sementara dari aspek lain, Sunah sebagai penjelas bagi Alquran disebut hubungan fungsional.

Di antara dasarnya adalah firman Allah swt. dalam QS. al-Hasyr: 7

وَمَا آَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا [الحشر/7]

Artinya : Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia, dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَلِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُـزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَـتَـفَـكَّـرُونَ [النحل/44]

Artinya : Dan Kami turunkan kepadamu Alquran agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan

وَمَا أَنْزَلْنَاعَلَيْكَ الْكِتَـابَ إِلَّا لِـتُـبَـيِّـنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَـلَـفُـوا فِـيهِ وَهُـدًى وَرَحْمَةً لِـقَـوْمٍ يُـؤْمِـنُـونَ [النحل/64]

Artinya : Dan Kami tidak menurunkan kepadamu Al-Kitab (Alquran) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu dan menjadi eptunjuk dan rahmat bagi kamu yang beriman.

*d. Fungsi Sunah terhadap Alquran*

Fungsi Sunah terhadap Alquran dari segi kandungan hukum mempunyai 3 fungsi sebagai berikut.

1. Sunah sebagai *bayan* (penjelas); *takhshish* (pengkhusus) dan *taqyid* (pengikat) terhadap ayat-ayat yang masih *mujmal* (global), '*am* (umum) atau *muthlaq* (tidak terbatasi), yaitu ayat-ayat Alquran yang belum jelas petunjuk pelaksanaannya, kapan dan bagaimana, dijelaskan dan dijabarkan dalam Sunah. Misalnya, perintah shalat yang bersifat mujmal dijabarkan dengan Sunah. Nabi Saw. bersabda:

   صَـلُّوْا كَـمَـا رَأَيْـتُـمُـوْنِـى أُصَـلِّى

   Artinya : Shalatlah kalian seperti kalian melihat (mendapatkan) aku shalat. (HR. Bukhari)
2. Sunah berfungsi sebagai menmabhakan hukum-hukum yang telah ada dasar-dasarnya secara garis besar dalam Alquran. Artinya Alquran sebagai penetap hukum dan Sunah sebagai

penguat dan pendukungnya. Misalnya, perintah mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, larangan syirik, riba dan sebagainya.
3. Sunnah menetapkan hukum yang tidak terdapat nashnya dalam Alquran.55

**3.** Ijmak

*a. Pengertian Ijmak*

Guna memperoleh wawasan yang komprehensif tentang paradigma ijmak klasik serta untuk mengetahui hakikat ijmak secara utuh, diperlukan telaah dari aspek ontologi, aspek epistemologi, dan aspek aksiologi, karena antara ketiga aspek ini akan saling kait-mengait. Untuk aspek pertama, secara ontologis pertanyaan yang pertama kali muncul terkait dengan istilah ijmak ialah "apakah ijmak itu?". Untuk itu, terlebih dahulu akan diuraikan pengertian ijmak menurut semantika kebahasaan dan menurut pengertian terminologisnya. Dari telaah ini kelak diharapkan akan terungkap pengertian dan hakikat ijmak yang sebenarnya.

Istilah ijmak bagi umat Islam pada umumnya dan fukaha pada khususnya sudah sangat familier, apalagi kata ijmak sesungguhnya telah dikenal di dunia Arab jauh sebelum Islam datang.56 Dalam literatur Islam abad ke-1 dan ke-2 Hijriyah, istilah ijmak juga sudah sering muncul, namun digunakan dalam pengertian non-teknis.57 Istilah ijmak mulai mengkristal dalam artian teknis-metodologis bersamaan dengan munculnya perbedaan-perbedaan pemikiran dalam Islam yang semakin tajam. Memang timbulnya ijmak (kesepakatan) adalah karena berawal dari adanya perbedaan (*ikhtilaf*), sehingga orang sering mengatakan bahwa antara ijmak dan *ikhtilaf* sama tuanya.

Secara etimologis, ijmak merupakan derivasi dari *ajma'a* (أَجْمَعَ)yang dapat berarti "mengumpulkan, menyatukan, menghimpun, berkumpul, bersatu, berhimpun, atau menarik

55 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Mesir: Darul Fikri al-'Araby, 1958), hlm. 112.

56 Ahmad Hasan, *Ijmak*, terj. Rahmani Astuti, cet. ke-1 (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 9.

57Ahmad Hasan, *Ijmak*., hlm. 9.

bersama".58 Menurut Abu Luwis Ma'luf, ijmak memiliki arti "kehendak" dan "kesepakatan" (*al-'azm - al-ittifaq*).59 Perbedaannya, "kehendak" dapat terlahir dari satu orang, sedangkan "kesepakatan" memerlukan keterlibatan dua orang atau lebih. Oleh karena itu, dalam konteks disertasi ini, kata ijmak akan lebih tepat jika dimaknai sebagai "kesepakatan". Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* disebutkan bahwa kata ijmak memiliki pengertian "kesesuaian pendapat (kata sepakat) dari para ulama mengenai suatu hal atau peristiwa".60

Contoh penggunaan kata ijmak dengan pengertian "kesepakatan", dalam ungkapan bahasa Arab dikatakan أجمع القوم على كذا, jika kaum itu telah menyepakatinya atas yang demikian. Adapun contoh penggunaan kata ijmak dalam arti "kehendak", dalam Q.S. Yunus [10]: 71 Allah swt. berfirman:

فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ

> Maka, bulatkanlah kehendakmu (dalam menyelesaikan) urusanmu. (Q.S. Yunus [10]: 71)

Rasulullah saw. pernah bersabda:

لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ.61

Artinya : Tidak sah puasa orang yang tidak menyengaja berpuasa sejak malam.

Lazimnya suatu takrif atau definisi akan muncul setelah ilmu terkait tersusun secara sistematis dan mapan. Penulis akan mencoba merunut bagaimana persepsi para ulama terhadap ijmak dari waktu ke waktu seiring dengan dinamika ilmu ushul fiqh itu sendiri.

Al-Syafi'i (w. 204 H) yang tercatat sebagai ulama pertama penyusun ilmu ushul fiqh tidak memaparkan definisi ijmak, namun mengakui eksistensi ijmak sebagai hujah.

---

58 Ibnu Mansur, *Lisan al-'Arab* , Juz VIII (Beirut: Dar Beirut, 1956), hlm. 53.

59 Abu Luwis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, cet. Ke-29 (Beirut: Dar al-Masyriq, 1987), hlm. 101.

60 Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, cet. ke-1 (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hlm. 367.

61Abd ar-Rahman ad-Darimi, *Sunan al-Darimi*, (Bandung: Dahlan, t.t.), II: 36.

Untuk ini, al-Syafi'i menyatakan, "Saya menerima kehujahan ijmak umat Islam yang di dalamnya tidak ada perselisihan di antara mereka karena mereka tidak akan sepakat atau berbeda pendapat kecuali atas dasar kebenaran. Seseorang tidak diperkenankan menyatakan pendapat hukum (membolehkan, melarang, atau menetapkan hak seseorang) kecuali memiliki dasar nas dari Alquran dan atau Sunah."62

Berdasarkan penjelasan tersebut, dan dari beberapa pernyataan al-Syafi'i dalam kitab *ar-Risalah* 63 dan kitab *Jima' al-'Ilm*,64 dapat diketahui persepsi al-Syafi'i tentang hakikat ijmak, bahwa ijmak merupakan kesepakatan bulat seluruh umat Islam dalam masalah-masalah yang diketahui dengan jelas dan pasti (*'ulima min al-din bi al-dharurah*) seperti dalam masalah wajib salat lima kali, wajib zakat fitrah, wajib haji bagi yang mampu, dan lain sebagainya, serta secara implisit menolak ijmak ulama yang tidak didukung nas syarak.

Hanya saja ketika berbicara tentang kemungkinan terwujudnya ijmak pada tataran praktis, menurut al-Syafi'i akan menemui beberapa kendala.65 Di antara-nya adalah bahwa untuk mengetahui keberadaan dan pendapat para mujtahid yang tersebar di berbagai daerah yang berjauhan sangatlah sulit. Di samping itu, tidak ada kriteria yang disepakati tentang siapa yang memiliki kecakapan sebagai mujtahid. Kendala juga akan ditemui ketika menyangkut masalah-masalah yang dasar hukumnya *zhanni*, di mana dalam hal yang demikian selalu terjadi perbedaan pendapat di antara para ulama. Demikian pula halnya, untuk menelusuri validitas informasi telah terjadinya ijmak di kalangan ulama juga mustahil.66 Jika demikian halnya, maka dapat dikatakan bahwa pada akhirnya

---

62 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, Juz VII, cet. ke-2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), hlm. 276.

63 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, ditahqiq oleh Ahmad Syakir, cet. ke-1 (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1996), hlm. 472.

64Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Jima' al-'Ilm*, cet. ke-2 (Madinah: Dar al-Atsar, 2002), hlm. 22.

65 Al-Syafi'i, *Al-Risalah.*, hlm. 475.

66 Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz I (Mesir: Maktabah al-Mishriyah, t.t.), hlm. 30.

pendapat al-Syafi'i dalam hal ini mirip dengan pendapat Ahmad bin Hanbal yang menyatakan, barang siapa yang mengklaim telah terjadi ijmak, berarti dia telah berdusta.67

Pendapat orisinal Imam Malik (w. 179 H) mengenai masalah ijmak sulit dilacak, kecuali dari beberapa informasi yang disampaikan oleh para pengikutnya. Pada awalnya ulama Malikiyah menggunakan ijmak dalam konteks periwayatan dan pengawalan hadis yang dianggap sahih. Oleh karena itu, Imam Malik yang berdomisili di Madinah serta ulama Malikiyah pada umumnya mengakui validitas ijmak penduduk Madinah karena para sahabat Madinah mendominasi periwayatan hadis.68 Sebagaimana dimaklumi, Madinah merupakan tempat berdomisilinya para sahabat besar yang menerima hadis secara langsung dari Nabi saw. Dengan demikian, maka dapat dimaklumi apabila Imam Malik dan ulama Malikiyah sangat memegang tegung ijmak ulama Madinah.69

Menurut sebagian ulama ushul, pendapat ini sejatinya bukan karena lokalitas (Madinah)nya, tetapi karena totalitasnya, di mana pada periode tersebut para sahabat belum banyak yang keluar dari Madinah.70 Oleh karena itu, tidak lebih dari 48 masalah fiqh yang diakui oleh Imam Malik dalam *al-Muwat}t}a'* sebagai ijmak ulama Madinah periode sahabat dan tabi'in, sedangkan untuk periode sesudahnya, Imam Malik tidak mengakuinya.71 Akan tetapi, hal ini dibantah oleh al-Qarafi dan Ibnu al-Hajib bahwa kehujahan ijmak Madinah adalah karena didasarkan pada kualitas dalil yang kuat.72 Artinya, pengkuna ijmak Madinah adalah bukan karena totalitasnya, melainkan karena kualitas dan lokalitasnya.

Paparan di atas menunjukkan adanya persamaan dan perbedaan persepsi tentang ijmak antara al-Syafi'i dengan Imam Malik. Kedua ulama tersebut sama-sama mengakui kehujahan ijmak. Adapun perbedaannya, menurut al-Syafi'i, ijmak bersifat global dan

---

67Ibnu Qayyim, hlm. 30;

68Ali Abd al-Raziq, *Al-Ijma'*., hlm. 69.

69Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I, cet. ke-16 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009 M/ 1430 H), hlm. 466-467; Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, t.t.), I: 112-114.

70 Ali Abd al-Raziq, *Al-Ijma'*., hlm. 71.

71 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*., I: 482.

72Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, hlm. 483.

universal (kesepakatan total seluruh mujtahid), harus didukung nas syarak, mengunci ijmak pada masalah-masalah yang *'ulima min al-din bi al-dharurah*, dan secara implisit menolak terwujudnya ijmak pascasahabat. Sementara, Imam Malik dapat mererima kehujahan ijmak lokal, sepanjang memiliki kualitas baik dari aspek dukungan dalil nas ataupun para mujtahidnya.

Ulama ushul fiqh berikutnya, Abu Bakr Ahmad al-Jashshash (w. 370 H), dalam kitab *al-Fushul fi al-Ushul*, juga tidak mengemukakan definisi ijmak. Sama halnya dengan al-Syafi'i, al-Jashshash menyebutkan dua kategori ijmak, yaitu: (a) ijmak umat Islam di mana seluruh umat Islam harus sepakat atasnya, tidak boleh ada yang berbeda pendapatnya; dan (b) ijmak ulama di mana hanya ulama yang memiliki kemampuan spesifik saja yang berkompeten, yakni dalam masalah-masalah yang memerlukan proses penalaran untuk memahaminya, seperti masalah objek zakat *mal*. Berbeda dengan al-Syafi'i, al-Jashshash tidak mensyaratkan ijmak total, hanya mensyaratkan terpublikasikannya masalah yang diijmakkan di masyarakat.73

Tampaknya pendapat al-Jashshash tidak jauh berbeda dengan pendapat al-Syafi'i. Kedua tokoh tersebut mengemukakan tiga unsur ijmak, yaitu masalah otoritas atau kehujahan ijmak, masalah orang yang memiliki kompetensi untuk berijmak, dan masalah objek ijmak. Menurut kedua tokoh tersebut, ijmak memiliki nilai kehujahan atau dalil dalam menentukan hukum Islam. Perbedaannya, al-Syafi'i mensyaratkan totalitas kesepakatan umat Islam yang direpresentasikan oleh para ulama, sedangkan al-Jashshash tidak mensyaratkan yang demikian. Mengenai objek ijmak, menurut keduanya, ruang lingkupnya dibatasi pada hukum syarak saja.

Dalam kitab *al-Muhalla*, Ibnu Hazm (w. 456 H) menjelaskan bahwa ijmak haruslah merupakan kesepakatan seluruh umat Islam, dan bahwa ijmak yang benar harus didukung oleh nas Alquran dan atau Sunah yang diriwayatkan secara *mutawatir*, *muttashil*, dan diterima dari Nabi saw. Masalah-masalah yang memenuhi kriteria tersebut dikenal dengan istilah *'ulima min al-din bi al-dharurah*,

73 Ahmad bin 'Ali al-Jashshash, *al-Fushul fi al-Ushul*, Juz VII (Kuwait: Mauqi' al-Islam, 1985), hlm. 220.

yaitu masalah-masalah yang diketahui secara jelas dan pasti. Dengan demikian, ijmak menurut Ibnu Hazm merupakan kesepakatan total seluruh ulama Islam dan menolak ijmak generasi pascasahabat, karena hanya pada generasi sahabat saja ijmak total dapat dicapai.74

Teori ijmak yang cukup liberal dikemukakan oleh al-Basri (w. 463) yang menyebutkan bahwa

اَلْإِجْمَاعُ هُوَ الْإِ تِّفَاقُ مِنْ جَمَاعَةٍ عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُوْرِ إِمَّا فِعْلٍ أَوْ تَرْكٍ. 75

Artinya : Ijmak ialah kesepakatan sekelompok umat mengenai suatu masalah tertentu, baik melalui perkataan, perbuatan, maupun sikap.

Dengan deskripsi ijmak yang demikian, maka dapat diketahui bahwa terkait objek ijmak, tidak ada klasifikasi keagamaan atau keduniaan dan al-Basri dapat menerima keabsahan ijmak *sukuti*.

Al-Sarakhsi (w. 483 H) juga tidak mengemukakan konsep ijmak secara definitif. Hal baru yang dikemukakan oleh as-Sarakhsi adalah bahwa kehujahan ijmak itu bukan karena total atau tidaknya kesepakatan mujtahid, melainkan karena "penghormatan" kepada umat dalam kehidupan beragama. Mengenai standar orang yang dinggap cakap dalam proses berijmak, menurut as-Sarakhsi adalah orang yang memiliki ilmu yang mendalam, mampu berijtihad, dan tidak memiliki cacat moral, di samping syarat "kurun waktu" bahwa ijmak itu bukan menjadi monopoli generasi tertentu saja.76

Adapun al-Gazali (w. 505 H) mendeskripsikan ijmak sebagai kesepakatan secara lisan atau secara langsung (*sharih*) dari umat Islam pada suatu generasi dalam masalah-masalah keagamaan, baik ijmak itu disandarkan pada nas syarak maupun pada hasil ijtihad.

---

74 Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, ed. Ahmad Muhammad Syakir, Juz I (Mesir: Maktabah al-Jumhuriyah al-'Arabiyyah, 1967), hlm. 70 dan 336.

75 Abu al-Hasan al-Basri, *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh* , Juz II (Beirut: Dar al-'Ilmiyah, 1403 H), hlm. 3.

76Abu Bakr al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi* Juz I (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1372 H), hlm. 295-311.

Berdasarkan penjelasan tersebut, tersirat bahwa al-Gazali menolak ijmak secara diam-diam (*sukuti*) karena sikap orang yang diam itu mengandung keraguan. Al-Gazali juga menyatakan bahwa di Madinah tidak pernah terjadi ijmak total, baik sebelum maupun sesudah Nabi saw. hijrah, karena di antara mereka selalu ada yang sedang berperang, berkelana, atau menetap di luar Madinah.77

Al-Syathibi (w. 790 H) tidak banyak membicarakan teori ijmak, ia hanya menekankan bahwa ijmak telah mendapatkan justifikasi dari syarak berdasarkan kolektivitas dalil-dalil yang bersumber dari objek dan pendekatan yang berbeda-beda, baik dari Alquran, Sunah, maupun dalil akal. 78 Al-Amidi (w. 931 H) berpendapat bahwa

اَلْإِجْمَاعُ عِبَارَةٌ عَنْ إِتِّـفَـاقِ جُمْلَةِ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَـقْـدِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ فِى عَصْرٍ مِنَ الْأَعْصَارِ عَلَى حُكْمٍ وَاقِعَةٍ مِنَ الْوَقَائِعِ. 79

Artinya : Ijmak ialah kesepakatan *ahl al-hill wa al-'aqd* dari umat Muhammad pada suatu generasi tertentu atas hukum setiap kejadian.

Tampak jelas, tidak klasifikasi tentang objek ijmak, tidak terbatas pada masalah keagamaan saja. Menurut al-Amidi, kata *ittifaq* mencakup perkataan dan perbuatan atau sikap sehingga dapat saja kesepakatan terjadi melalui pernyataan secara terang-terangan (*sharih*}) atau secara diam-diam (*sukuti*).80

Menurut al-Syaukani (w. 1250 H),

اَلْإِجْمَاعُ عِـبَارَةٌ عَـنْ إِتِّفَاقِ جُمْلَةِ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَـقْـدِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ فِى عَصْرٍ مِنَ الْأَعْصَارِ عَلَى حُكْمٍ وَاقِعَةٍ مِنَ الْوَقَائِعِ. 81

77 Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* Juz I (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, t.t.), hlm. 148-151.

78 Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, Juz I (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1976), hlm. 11-12.

79 Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, *Juz I* (Mesir: Mu'assasah al-Halabi, 1967), hlm. 254.

80Al-Amidi, *al-Ihkam*, hlm. 336-338.

81 Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 194.

Artinya : Ijmak adalah kesepakatan para mujtahid umat Muhammad setelah Nabi saw. wafat pada masa tertentu atas suatu masalah, baik masalah keagamaan maupun duniawi.

Para ulama yang datang terkemudian tidak membawa perubahan berarti dalam pendefinisian ijmak, sampai dengan munculnya kritik dan gugatan atas teori ijmak ulama klasik oleh tokoh-tokoh pembaru hukum Islam.

Berdasarkan paparan di atas, dapat diketahui bahwa definisi tentang ijmak yang dikemukakan oleh para ulama bereda-beda. Hal ini menunjukkan keragaman teori serta persepsi ijmak di antara para ulama karena perbedaan definisi merupakan akibat logis dari persoalan persepsi tentang ijmak.

*b. Kehujahan Ijmak : Antara Qath'i dan Zhanni*

Masalah otoritas atau kehujahan ijmak merupakan isu sentral dalam kajian konsep atau teori ijmak. Sebab, pokok permasalahan ijmak memang beranjak dari silang pendapat para ulama mengenai eksistensi ijmak sebagai salah atau dalil hukum Islam (*al-adillah at-tasyri'iyyah*). Dalam konteks ini, maka muncul pertanyaan, apakah ijmak dapat dijadikan hujah atau tidak dalam penetapan hukum Islam. Terkait dengan kehujahan ijmak ini, kemudian muncul juga pertanyaan, siapakah orang-orang yang memenuhi standar mujtahid dan berkompeten untuk ikut serta dalam proses ijmak.

Berkenaan dengan masalah kehujahan ijmak, pendapat para ulama secara garis besar dapat diklasifikasi menjadi dua, sebagaimana akan dikemukakan berikut ini.

1) *Ijmak Sebagai Hujah*

Sebagian ulama berpendapat bahwa ijmak merupakan hujah. Pendapat ini dianut oleh jumhur ulama82 seperti al-Syafi'i, Ibnu al-Humam, al-Jashshash, al-Gazali, asy-Syathibi, as-Sarakhsi, Ibnu Hazm, dan para ulama kontemporer lainnya.

---

82 Al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 124; al-Mahalli, *Syarh al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawami'*, II: 168; Ahmad, *al-Ikhtilaf Rahmah 'an Niqamah* (Jeddah: Makatabah Dar al-Matbu'at al-Haditsah, t.t.), hlm. 95.

Argumentasi yang dikemukakan oleh kelompok ini untuk mendukung kehujahan ijmak terdiri atas beberapa ayat Alquran dan hadis Nabi saw., antara lain ialah firman Allah swt. dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ.

Artinya : Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-(Nya) dan *ulil amri* di antara kamu sakalian. (Q.S. an-Nisa' [4]: 59)

*Wajh al-dilalah* kata "*al-amr*" dalam ayat di atas merupakan sinonim dengan kata "*al-sya'n*" yang berarti urusan atau bidang. Ini sifatnya umum, mencakup bidang keagamaan dan bidang keduniaan. Dalam bidang keduniaan, yang berwenang mengaturnya adalah kepala pemerintahan seperti raja, kepala negara, atau pemimpin lainnya yang sejenis. Adapun dalam bidang keagamaan, yang berwenang mengaturnya adalah para ulama. Dengan demikian, pemahaman hukum yang dapat diambil dari ayat tersebut adalah bahwa umat Islam wajib taat kepada ulil amri jika mereka telah menyepakati hukum suatu masalah atau telah memproduk ijmak berdasarkan nas Alquran dan atau Sunah.83

Ayat lain yang dikemukakan oleh golongan ini ialah firman Allah swt. dalam Q.S. al-Nisa' [4]: 83 sebagai berikut.

وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ.

Artinya : Apabila mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulil amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang hendak mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan ulil amri). (Q.S. an-Nisa' [4]: 83)

---

83 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 517; Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 47.

Ayat tersebut memerintahkan agar umat Islam merujuk kepada Alquran dan atau Sunah manakala berselisih pendapat. Oleh karena itu, apabila para mujtahid telah bersepakat, maka umat Islam diperintahkan untuk mengikuti hasil kesepakatan tersebut dan hal yang demikian sama artinya dengan kembali atau merujuk kepada Alquran dan atau Sunah.84 Dengan merujuk pada hadis Nabi saw., Ibnu Hazm menafsirkan "*ulil amri*" sebagai para penguasa (umara) dan para ahli (ulama).85

Demikian juga firman Allah swt. dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 115:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا.

Artinya : Dan, barang siapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia berkuasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahanam dan, jahanam itu seburuk-buruk tempat kembali. (Q.S. an-Nisa' [4]: 115)

Melalui ayat tersebut, Allah swt. mengingatkan orang-orang yang menentang Rasulullah saw. dan mengikuti jalan orang yang tidak beriman dengan ancaman siksa di neraka. Bahkan, orang-orang yang mengikuti jalan orang yang tidak beriman disetarakan dengan orang-orang yang menentang Rasulullah saw. Oleh karena itu, hukum mengikuti jalan orang-orang yang tidak beriman adalah sesat dan haram dan mengikut jalan orang-orang beriman adalah wajib. Dengan demikian, maka ijmak adalah hujah karena merupakan kesepakatan ulama dan jalan orang-orang beriman.86

Menurut Ibnu Hazm, dalam ayat di atas Allah swt. sebenarnya tidak hanya mengancam orang-orang yang mengikuti jalan orang-

84 Zakaria al-Sibri, *Mashadir*, hlm. 71.

85Ibnu Hazm, *al-Ihkam*, IV: 644-645.

86Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 516; al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 111; al-Bajiqani, *al-Madkhal*, hlm. 128; Ali as-Subuki dan Taj ad-Din as-Subuki, *al-Ibhaj*, hlm. 354.

orang yang tidak beriman, tetapi juga mengancam orang-orang yang menentang Rasulullah saw. Pengertian jalan orang-orang yang beriman (*sabil al-mu'minin*) adalah mengikuti Alquran dan Sunah Rasulullah saw. (termasuk ijmak ulama yang tidak didukung oleh nas), bukanlah jalan orang-orang yang beriman, melainkan jalan orang-orang kafir.87 Penafsiran ini menurutnya lebih tepat dan yang sejalan dengan firman Allah swt. dalam ayat sebagai berikut.

إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

Artinya : Sesungguhnya jawaban orang-orang mukmin bila mereka dipanggil kepada Allah dan Rasul-Nya agar Rasul mengadili di antara mereka, ialah ucapan "kami mendengar dan kami patuh". Mereka itulah orang-orang yang beruntung. (Q.S. an-Nur [24]: 51)

Jumhur ulama juga berpendapat bahwa kesepakatan para mujtahid Muslim pada dasarnya merupakan representasi pendapat umat Islam secara keseluruhan. Telah banyak hadis dan *astar* sahabat yang mengisyaratkan infalibilitas kesepakat-an umat Islam. Di antaranya ialah:

لَا تَجْتَمِعُ أُ مَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ.88

Artinya : Umatku tidak akan menyepakati kesalahan atau kesesatan.

87Ibnu Hazm, *al-Ihkam*, IV: 644. 87Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 516; al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 111; al-Bajiqani, *al-Madkhal*, hlm. 128; Ali as-Subuki dan Taj ad-Din as-Subuki, *al-Ibhaj*, hlm. 354.

87Ibnu Hazm, *al-Ihkam*, IV: 644

88Al-Imam Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1978), V: 145; Muhammad bin Yazid al Qazwini, *Sunan Ibn Majah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 1.303; Abu 'Isa at-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi* (Mesir: Maktabah al-Halabi, t.t.), IV: 466.

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِيْنَ عَلَى الْحَقِّ حَتَّى تَقُوْمَ السَّاعَةُ.89

Artinya : Segolongan dari umatku senantiasa akan membela kebenaran sampai datang hari kiamat.

مَا رَآهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ.90

Artinya : Apa yang dianggap baik oleh orang-orang Muslim, maka ia baik juga di sisi Allah.

Kelompok ini mengemukakan bahwa beberapa hadis Nabi saw. yang telah dikemukakan di atas intinya adalah menekankan infalibilitas ijmak umat Islam. Hadis-hadis tersebut, meskipun tidak sahih dari segi lafal, matan, dan rangkaian sanadnya, namun antara hadis yang satu dengan yang lain saling mendukung sehingga dapat dikatakan sahih dari segi maknanya. Oleh karena itu, hadis-hadis tersebut menunjang teori ijmak.91

Pengertiannya ialah bahwa umat Islam tidak akan pernah menyepakati kebatilan dan pasti akan selalu ada yang menegakkan kebenaran.

Dengan kata lain, hadis tersebut bukan membolehkan ulama berijmak tanpa dukungan nas sebagaimana dipahami oleh sebagian ulama ushul yang lain.

Kelompok ini juga menyatakan bahwa ketika para ulama berijmak, ijmak pastilah disandarkan pada dalil. Jika mereka tak menemukan sandaran dalil pun, ijtihadnya tetap memperhatikan *maqashid al-syari'ah* yang umum. Para ulama juga menggunakan metode *istinbath* tertentu seperti kias, istihsan, dan lain sebagainya. Oleh karena produk *istinbath* mereka selalu disandarkan pada dalil syarak, maka kesepakatan para mujtahid dapat di pertanggung jawabkan dan mempunyai kuatan hukum.92

---

89Abu al-Hasan Muslim, *Shah{ih*, I: 247; al-Sayuthi, *al-Jami'*, hlm. 200.
90 Al-Imam Ahmad, *Musnad*, I: 381.
91Ibnu Hazm, *al-Ihkam*, IV: 643-644.
92Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 47-48.

Berdasarkan paparan pendapat jumhur ulama dalam masalah otoritas ijmak dapat diketahui bahwa ijmak itu memiliki validitas dan otoritas, meskipun tidak independen, masih memerlukan sandaran dalil dari Alquran dan atau Sunah.

2) *Ijmak Bukanlah Hujah*

Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa ijmak itu bukanlah hujah. Pendapat ini dianut oleh an-Nizham (dari golongan Mu'tazilah) serta sebagian Khawarij dan Syi'ah.93 Kelompok ini berpendapat bahwa ijmak bukanlah hujah dengan mengemukakan beberapa asalasan dari nas Alquran, Sunah, dan dalil logika. Nas Alquran yang dijadikan alasan untuk menolak kehujahan ijmak adalah Q.S. an-Nisa' [4]: 59:

يا أَيُّهَا الذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ.

Artinya : Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-(Nya) dan ulil amri dari kamu sekalian, dan apabila kamu sekalian berselisih mengenai suatu masalah, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul-Nya.

Menurut kelompok ini, berdasarkan ayat ini, maka apabila terdapat masalah yang diperselisihkan, hendaklah dikembalikan kepada kitab Allah dan Sunah Nabi saw., tidak ada perintah untuk kembali kepada kesepakatan ulama mujtahid. Ini suatu bukti bahwa ijmak kesepakatan mujtahid itu bukan merupakan hujah. Demikian juga dialog antara Nabi saw. dengan Mu'adz bin Jabal tentang dasar-dasar hukum yang akan dijadikan dipedoman dalam pengambilan keputusan peradilan, tidak menyebutkan ijmak, dan ini telah disetujui Rasulullah saw.

Andaikan ijmak termasuk hujah dan boleh dipedomani dalam penetapan hukum, pastilah itu akan disebutkan.94

93Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 521; al-Juwaini, *al-Burhan*, I: 434.

Mengenai Q.S. an-Nisa' [4]: 115:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا.

Artinya : Dan, barang siapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia berkuasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahanam. Dan, Jahanam itu seburuk-buruk tempat kembali.

Menurut kelompok yang menolak kehujahan ijmak, ancaman dalam ayat tersebut ditujukan kepada orang yang tidak patuh kepada Nabi saw. dan mengikuti jalan orang yang tidak beriman. Antara keduanya tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lain. Apabila dikatakan, dilarang pertentangan setelah terjadi ijmak, maka bagaimana dengan kebolehan setiap ahli hukum untuk mengikuti pendapatnya masing-masing, berarti memang perbedaan itu tidak dilarang dan tetap ditolerir.95

Kelompok ini menolak penggunaan beberapa hadis yang digunakan sebagai argumentasi untuk mendukung kehujahan ijmak, sebab hadis-hadis tersebut dinyatakan sebagai hadis ahad, sedangkan hadis ahad kualitas kehujahannya tidak kuat. Andaikan dianggap mutawatir dari segi makna, tafsirannya yang benar adalah terpeliharanya umat dari kesesatan dan kesalahan, yakni menyepakati kekufuran atau menyalahi dalil-dalil *qath'i*. Dengan kata lain, hadis-hadis tersebut menurut kelompok ini tidak mengacu pada legimitasi serta infalibilitas hasil ijmak.

Bahkan, Nabi saw. sendiri telah memprediksi bahwa pada suatu saat masyarakat luas mungkin saja melakukan kesalahan,96

94Al-Amidi, *al-Ihkam*, I: 183-203.

95 Ali Hasbullah, U*shul*, hlm. 114.

96 Al-Gazali, *al-Mustashfa*, hlm. 111-114; Ali Hasbullah, U*shul*, hlm. 115.

sebagaimana dinyatakan dalam beberapa hadis Nabi saw. sebagai berikut.

بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيْبًا وَسَيَعُوْدُ كَمَا بَدَأَ غَرِيْبًا. (رواه مسلم)97

Artinya : Islam muncul sebagai sesuatu yang asing dan ia akan kembali menjadi asing seperti semula, maka berbahagialah orang-orang (Islam) yang merasa terasing. (H.R. Muslim)

خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ ثُمَّ يَجِيْئُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِيْنَهُ وَ يَمِيْنُهُ شَهَادَتَهُ. (رواه البخارى)98

Artinya : Sebaik-baik manusia adalah (orang yang hidup) pada generasiku, kemudian generasi sesudahnya, dan kemudian generasi sesudahnya lagi. Sesudah itu akan muncul suatu golongan yang kesaksiannya mendahului sumpahnya dan sumpahnya mendahului kesaksiannya. (H.R. al-Bukhari)

Kelompok ini juga menolak infalibilitas dan validitas ijmak berdasarkan logika akal sehat. Menurut kelompok ini, tidak masuk akal bahwa sekelompok orang yang secara perorangan tidak *ma'shum* kemudian akumulasi pendapat orang banyak yang tidak *ma'shum* tersebut menjadi *ma'shum*. Atau sebaliknya, mungkin saja karena secara individu seseorang itu tidak *ma'shum*, kemudian akan menyepakati sesuatu yang tidak benar. Logika yang membenarkan ijmak sama dengan logika yang menyatakan, "Masing-masing dari individu itu berbaju hitam, tetapi sekelompok orang yang terdiri atas individu-individu berbaju hitam itu tidaklah hitam." Dengan demikian, maka tidak masuk akal pula menganggap ijmak sebagai hujah. Tak ada jalan lain bagi umat Islam kecuali harus mengikuti Alquran dan Sunah.99

97 Imam Muslim, *Shahih Muslim*, I: 176.

98Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.t.), II: 1.432.

99Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 41; as-Sarakhsi, *Ushul*, I: 295.

Di samping itu, apabila keabsahan ijmak harus disandarkan pada dalil yang berasal dari Alquran atau Sunah, maka yang menjadi hujah adalah Alquran atau Sunah itu, bukan dalil ijmak, dan apabila sandaran dalil ijmak itu bersifat *zhanni*, maka kecil kemungkinan terjadinya kesepakatan pendapat karena metode *istinbath* yang digunakan para ulama berbesa-beda. Lagi pula, sulit untuk mendeteksi telah terjadinya ijmak karena para ulama tersebar di berbagai penjuru dunia.100

Anggapan bahwa kaum Syi'ah dan Nizhamiyah menolak ijmak boleh jadi merupakan suatu penilaian dan anggapan yang *under estimate*. Sebab, polemik yang direkonstruksikan dalam berbagai kitab ushul fiqh memang mengesankan "direkayasa" untuk membela jumhur ulama. Al-Subuki dan beberapa ulama lainnya menyatakan bahwa al-Nizham sendiri sebenarnya menerima ijmak. Beberapa pengikutnyalah yang menolak, namun kemudian dinisbahkan kepada-nya.101 Memang jika ditelusuri beberapa ajaran dasar golongan Syi'ah sebenarnya menolak prinsip ijmak secara mutlak. Mereka memiliki penafsiran tersendiri mengenai hal ini. Mereka memberikan *treatment* yang besar pada kepatuhan tanpa syarat kepada imam yang menurut keyakinan mereka adalah terpelihara dari berbuat salah (*ma'shum*). Maka, otoritas *tasyri'* sepeninggal Nabi saw. berada di tangan imam. Inilah salah satu doktrin dalam aliran Syi'ah.102

Berdasarkan keterangan di atas, dapat diketahui bahwa jumhur ulama menganggap ijmak sebagai hujah sekaligus menjadikan ijmak sebagai sarana pencegahan kemungkinan salah hasil ijtihad individual. Adapun menurut golongan Nizhamiyah dan sebagian Khawarij, ijmak bukanlah hujah. Syi'ah tidak menganggap ijmak sebagai hujah yang berdiri sendiri, melainkan harus dikaitkan dengan pribadi imam yang *ma'shum*, sebab mereka menganggap imam sebagai penentu final dalam masalah-masalah hukum. Mereka tolak teori ijmak jumhur ulama karena tidak mengaitkan ijmak

100Ali Hasbullah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 115; Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 523.

101Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 10-11.

102Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1967), I: 57, 146-147.

dengan pribadi imam. Sebaliknya, jika Syi'ah menerima teori jumhur ulama, hal ini identik dengan pengingkaran "keimanan" terhadap ke-*ma'shum*-an imam.103

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa ijmak telah menjadi objek perselisihan pendapat termasuk dalam hal kehujahannya. Meskipun ijmak telah dijustifikasi dengan ayat-ayat Alquran, Sunah, dan argumentasi-argumentasi rasional, tetapi tetap saja bukti-bukti atau dalil-dalil itu tidak dapat secara jelas dan tegas mendukung otoritas ijmak. Bahkan, justifikasi itu terkesan di-*fait accompli*-kan. Sebab, para penentang ijmak kemudian juga menggunakan ayat-ayat Alquran, Sunah, dan rasio untuk meng-*counter* pendapat jumhur ulama. Menurut hemat penulis, perselisihan pendapat ini dikarenakan dalil-dalil yang digunakan untuk mendukung ijmak hanya bersifat "kemungkinan" (*al-ihtimal*), tidak secara eskplisit untuk ijmak.

Dalam hubungan ini, penulis kurang sependapat dengan golongan yang menolak kuhujahan ijmak (al-Nizham, Syi'ah, dan Khawarij). Terhadap argumentasi yang dikemukakan oleh golongan yang menolak otoritas ijmak, terutama yang berkaitan dengan lemahnya dasar nas yang digunakan untuk menjustifikasi ijmak, dapat dikemukakan bahwa hadis-hadis itu dapat dikategorikan *mutawatir ma'nawi*. Tentang argumentasi bahwa generasi pasca-sahabat akan dilanda kebobrokan moral sebagaimana diisyratkan oleh hadis Nabi saw., harus dimaknai bahwa hadis itu hanya mempresiksi kemungkinan apa yang akan terjadi pada masa yang akan datang, tetapi tidak menutup kemungkinan masih adanya orang-orang yang masih akan tetap mempertahankan dan menegak-kan kebenaran. Dengan demikian, tidak tertutup kemungkinan generasi pasca-sahabat berijmak dalam rangka mempertahankan dan menegakkan kebenaran.

Tentang argumentasi bahwa sekumpulan orang yang tidak terjamin dari berbuat salah (tidak *ma'shum*) tidak mungkin akan melahirkan kesepakatan yang terjamin dari kesalahan (*ma'shum*), dengan tamsil bahwa kelompok orang yang berbaju hitam pasti akan

---

103Al-Juwaini, *al-Burhan*, I: 434.

tampak hitam pula, analogi dan tamsil ini tidak bisa diterima. Sebab, sesuatu yang immateri (abstrak), seperti pendapat, fungsi, dan lain sebagainya, tidak dapat dianalogikan dengan sesuatu yang bersifat materi. Sebagai contoh, fungsi setetes air tidak dapat menghilangkan rasa haus, tetapi segelas air minum dapat menghilangkan rasa dahaga. Demikian juga halnya, seutas kawat kecil tidak mempunyai kekuatan, tetapi seikat kawat kecil dapat dijadikan tali yang cukup kuat.

Menurut mereka, karena ijmak itu harus didukung oleh dalil nas, maka yang menjadi hujah sebenarnya adalah dalil nas itu sendiri, sehingga ijmak menjadi kehilangan arti dan fungsi. Dalam konteks ini, dapat dikemukakan bahwa fungsi ijmak adalah untuk menguatkan sandaran dalil ijmak yang bersifat *zhanni*. Adapun dalam masalah yang telah ada dalil *qath'i*-nya, maka menurut hemat penulis, ijmak memang tidak diperlukan lagi. Tentang pendapat golongan Syi'ah yang mengaitkan ajaran ijmak dengan ke- *ma'sum*-an individu sang imam, dapat dijawab bahwa tidak ada satu pun nas yang menjamin ke- *ma'shum*-an individu selain Nabi saw. Dengan demikian, argumentasi golongan ini kurang dapat di pertanggung jawabkan secara syarak.

Oleh karena itu, dalam hal ini penulis berpendapat bahwa ijmak itu merupakan hujah bagi umat Islam. Sebab, fakta dan realitasnya ijmak telah didukung oleh dalil-dalil dari berbagai sumber secara kolektif, baik dari Alquran, Sunah, maupun dalil logika sebagai suatu kesatuan. Memang dalil-dalil itu berbeda-beda objek ataupun pola pendekatannya dan tidak secara langsung menunjuk pada kehujahan ijmak. Beberapa hadis yang digunakan untuk mendukung kehujahan ijmak juga termasuk lemah karena termasuk hadis ahad. Akan tetapi, para ulama mengakui bahwa dalil-dalil itu memiliki arah dan makna yang sama serta saling mendukung sehingga pada gilirannya dapat mendatangkan kepastian.104

Andaikan secara teoretis ijmak masih diperdebatkan, namun fakta sejarah telah membuktikan bahwa ia telah memainkan peranan penting dalam mem-persatukan umat dan meminimalkan *side effect*

104Bandingkan dengan al-Syathbi, *al-Muwafaqat*, I: 11-12.

dari perselisihan yang ada, baik secara sosiologis105 maupun politis.106 Oleh karena itu, "kepercayaan" kepada otoritas ijmak perlu dipertahankan.

*c. Kualitas Otoritas Ijmak*

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama ushul fiqh dalam hal apakah kehujahan ijmak itu berdiri sendiri ataukah membutuhkan dalil penunjang. Perbedaan pendapat ini kemudian berimplikasi pada perbedaan pendapat dalam penentuan kualitas kehujahan ijmak, apakah bersifat *qath'i* ataukah *zhanni*. Dalam konteks ini, sebagian ulama berpendapat, oleh karena teori ijmak bersumber dari Alquran dan atau Sunah, maka secara umum dianggap bahwa ijmak adalah suatu hujah yang *qath'i*.

Ulama yang berpendapat demikian di antaranya ialah Shairafi, Ibnu Burhan, ad-Dabbusi, dan Ibnu Taimiyah.107

Al-Bazdawi juga berpendapat bahwa kehujahan ijmak itu bersifat *qath'i* dan menyatakan bahwa fungsi ijmak memang meningkatkan kualitas suatu peraturan, yang semula bersifat *zhanni* atau masih diperselisihkan, dapat menjadi *qath'i* setelah adanya persetujuan atau ijmak. Oleh karena itu, jika telah dicapai kata sepakat, pendapat yang menyimpang boleh diabaikan.108 Adapun kelompok ulama lainnya, termasuk ar-Razi dan al-Amidi, menyatakan bahwa ijmak adalah hujah yang bersifat *zhanni*, sebab ijmak ditetapkan dalam masalah-masalah yang didasarkan pada kias atau hadis-hadis ahad yang sifatnya juga *zhanni*. Pendapat yang lebih moderat menyatakan bahwa jika ijmak ditetapkan dengan

105 Sebagaimana dinyatakan oleh al-Juwaini, ijmak telah berperan sebagai penjaga dan penopang yurisprudensi hukum Islam, terutama pemikiran hukum Islam warisan ulama salaf. Lihat Abu al-Ma'ali al- Juwaini, *al-Burhan*, hlm. 436.

106Sebagai contoh adalah dalam peristiwa pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah. Menurut Munawir Syadzali, dalam peristiwa pemilihan dan pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah, permusyawaratan dan konsensus ditempuh untuk keperluan yang nyata dan sungguh-sungguh mendesak, yakni untuk mengisi kevakuman "kepemimpinan" setelah Nabi saw. wafat. Lihat Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, cet. ke-1 (Jakarta: UI-Press, 1990), hlm. 21.

107Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 91.

108Ali bin Muhammad al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi* (Karachi: Jawid Press, t.t.), hlm. 245-247; al-Sarakhsi, *Ushul*, I: 301; al-Syaukani, *Irsyad*, hlm. 70.

kesepakatan bulat dari para ahli, maka ia bersifat *qath'i*. Tetapi jika ia didahului dengan ketidaksepakatan, seperti ijmak *sukuti*, atau mereka yang tidak setuju itu hanyalah minoritas, maka ijmak ini adalah *zhanni*.109

Menarik apa yang dikemukakan dalam kitab *Jam'u al-Jawami'* bahwa jika ijmak itu berkenaan dengan hal-hal yang termasuk kategori *'ulima min al-din bi al-dharurah*, seperti wajibnya salat lima waktu, haji ke Baitullah, puasa bulan Ramadan, maka penentangnya diaggap kafir. Tetapi terhadap materi ijmak yang tidak terkaver oleh nas, termasuk ijmak *khafi* atau *sukuti*, seperti rusaknya ibadah haji karena jimak sebelum wukuf, maka penentangnya tidak kafir.110

Paparan tersebut di atas menunjukkan bahwasanya terdapat dua kategori kualitas ijmak, yaitu ijmak *qath'i* jika didukung oleh nas yang *qath'i* atau berkenaan dengan hal-hal yang termasuk kategori *'ulima min al-din bi al-dharurah*. Penentang terhadap ijmak yang demikian adalah kafir. Adapun terhadap ijmak yang berkualitas *zhanni*, yaitu ijmak dalam masalah-masalah yang didukung oleh dalil *zhanni* atau dalam masalah-masalah yang tidak ada nasnya secara eksplisit dalam nas syarak, penentang terhadap ijmak yang termasuk kategori demikian tidaklah kafir.

*d. Macam-macam Ijmak.*

Berdasarkan proses bagaimana kesepakatan atau konsensus dari antara para mujtahid itu terjadi, ijmak dapat diklasifikasikan menjadi dua macam, yaitu ijmak *sharih* dan *sukuti*. Kedua jenis ijmak dan statusnya dalam sistem penetapan hukum Islam akan diuraikan berikut ini.

1) Ijmak *sharih* atau ijmak *qauli* adalah kesepakatan para mujtahid pada zamannya tentang hukum suatu perkara di mana seluruh mujtahid menyatakan pendapat dengan jelas melalui perkataan (*qaul*) atau perbuatan nyata (*fi'l*).111 Secara teknis, proses ijmak

109Al-Bazdawi, *Ushul*, hlm. 247.

110Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Jima' al-'Ilm* (Madinah: Dar al-Atsar, 2002), hlm. 22.

111Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 526; Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 51. Zakiyuddin Sya'ban, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Mesir: Dar al-Ta'lif, 1996), hlm. 45.

*sharih* ini terbentuk apabila para mujtahid berkumpul melalui sebuah forum, kemudian masing-masing mujtahid menyatakan pendapat hukumnya dengan jelas mengenai suatu masalah yang menjadi objek kajian dan pendapat mereka mengenai hal tersebut menyatu. Kemungkinan lain, masing-masing para mujtahid mempunyai pendapat hukum suatu masalah dan tanpa bertemu dalam suatu forum. Setelah pendapat mereka beredar di masyarakat, diketahui bahwa ternyata pendapat para mujtahid mengenai masalah tersebut sama. Menurut Abd al-Wahhab Khallaf, ijmak yang demikian inilah yang benar.112 Bagi kelompok ulama yang mendukung kehujahan ijmak, status ijmak *sharih* ini dapat dijadikan sebagai hujah dan tidak ada perselisihan di antara mereka.113

2) Ijmak *sukuti* atau ijmak *rukhsah* adalah ijmak yang didasarkan pada asumsi karena kesepakatannya terbentuk melalui pernyataan atau perbuatan sebagian ulama berkenaan dengan hukum suatu masalah, dan setelah informasi ini menyebar di masyarakat, sebagian ulama yang lain diam (*sukut*) dan tidak menyatakan pendapatnya meski telah cukup waktu untuk menelaahnya.114

Berkenaan dengan kehujahan ijmak *sukuti*, sebagian ulama berpendapat bahwa ijmak *sukuti* dianggap sebagai ijmak yang sah, sedangkan sebagian lagi berpendapat bahwa ijmak *sukuti* ini bukanlah hujah.

Mayoritas ulama Hanafiyah, Imam Ahmad bin Hanbal, sebagian ulama Syafi'iyah, dan jumhur ulama berpendapat bahwa ijmak *sukuti* dapat dijadikan sebagai hujah.115

---

112Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 51.

113Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 526.

114Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 51; al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi*, hlm. 239; al-Juwaini, *al-Burhan*, I: 448.

115Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 528; Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 206; al-Amidi, *al-Ihkam*, I: 365; as-Sarakhsī, *Ushul as-Sarakhsi*, I: 303; al-Khudari, *Tarikh al-Tasyri'*, hlm. 209.

Imam Malik juga berpendapat bahwa ijmak *sukuti* sebagai hujah.116 Menurut ulama Hanafiyah, ijmak *sukuti* menjadi hujah apabila ketetapan hukum yang memasyarakat dan ada jeda waktu bagi para mujtahid untuk mengkajinya, serta tidak ada hal yang ditakutkan untuk menyatakan pendapatnya.117

Argumentasi yang dikemukakan oleh ulama pendukung kehujahan ijmak *sukuti* adalah: (a) Setiap mujtahid berkewajiban untuk menyatakan pendapatnya, terutama ketika ada pendapat yang salah. Oleh karena itu, jika seorang mujtahid diam menyikapi pendapat hukum yang telah beredar, berarti ia membenarkan dan menyetujuinya. (b) Mustahil akan dapat mendeteksi keberadaan dan pendapat seluruh mujtahid yang tersebar di berbagai daerah. Padahal, Allah swt. tidak pernah mempersulit hamba-Nya. (c) Pada galibnya yang berfatwa adalah para tokoh ulama besar saja, sedangkan ulama yang lain menerima dan mengikuti pendapat tokoh ulama besar tesebut. Artinya, diam itu merupakan persetujuan secara tidak langsung. Berdasarkan alasan ini pula, maka ijmak mayoritas juga sah.118 (d)

Para ulama telah sepakat bahwa dalam masalah teologi ijmak *suku>ti>* dianggap sah, maka dapat dianalogikan bahwa dalam masalah fiqh pun seharusnya demikian.119

Sebagian ulama Syafi'iyah, sebagian ulama Malikiyah, dan al-Baqillani berpendapat bahwa ijmak *sukuti* bukan ijmak dan bukan hujah.120 Para ulama yang menolak kehujahan ijmak *sukuti* ini mengemukakan beberapa alasan, yaitu:

a. Bahwasanya dalam teori ijmak disyaratkan adanya kejelasan dan kepastian pendapat seluruh mujtahid tentang suatu masalah dan semuanya menyepakatinya. Oleh karena itu, apabila ada

---

116Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 528..

117Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 528; Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 51.

118Al-Sarakhsī, *Ushul al-Sarakhsi*, I: 303; al-Basri, *al-Mua'tamad*, I: 243; al-Bazdawi, *Ushul al Bazdawi*, hlm. 242.

119Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 528; Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul*, hlm. 51.

120Al-Bazdawi, *Ushul al Bazdawi*, hlm. 239; al-Juwaini, *al-Burhan*, I: 448; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 526; Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 205.

sebagian ulama yang tidak sependapat atau diam, ijmaknya tidak sah. Sebab, diamnya seseorang mengandung keraguan. Kemungkinan orang diam itu setuju, atau dia belum berijtihad tentang kasus tersebut, atau telah berijtihad tetapi belum menghsilkan kesimpulan apapun, atau bisa jadi telah menghasilkan keputusan hukum yang berbeda dengan hukum yang telah diputuskan ulama lain tetapi takut akan menyampaikannya kepada publik, dan lain sebagainya. Dalam konteks inilah al-Syafi'i menyatakan:

لَا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلٌ.121

b. Terdapat beberapa *atsar* sahabat yang mengindikasikan bahwa diamnya sahabat itu tidak berarti setuju. Sebagai contoh ialah kisah Umar yang bermusyawarah dengan para sahabat tentang sisa hartanya yang diperoleh dari rampsan perang. Umar mengisyaratkan akan menunda pembagian harta tersebut dan menahannya sambil menunggu waktu yang tepat. Ali bin Abi Thalib terlihat diam saja sehingga Umar bertanya, "Bagaimana pendapatmu, Ali?" Kemudian Ali menjawab, "Kami tidak bermaksud akan membuat keyakinanmu berubah menjadi ragu dan ilmumu menjadi hilang. Saya berpendapat Engkau membagikan harta tersebut kepada kaum Muslimin (sekarang juga)." Seraya Ali membaca-kan sebuah hadis tentang pembagian sisa harta rampasan.122
c. Menerima kehujahan ijmak berarti menerima kehujahan ijmak mayoritas ulama. Padahal, ijmak mayoritas ulama tidak sah dan tidak dapat dijadikan hujah.123

Selanjutnya, berkenaan dengan masalah pembatalan ijmak (*naskh al-ijma'*), menurut teori klasik, setiap peraturan yang ditetapkan melalui ijmak, tidak dapat dibatalkan ijmak yang muncul sedudahnya.124 Adapun al-Bazdawi menyata-kan bahwa ijmak dapat

121Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 529; al-Juwaini, *al-Burhan*, I: 448.

122Al-Juwaini, *al-Burhan*, I : 448; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 529; Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 205.

123Al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 131.

124Wahbah al-Zuhaiil, *Ushul al-Fiqh*, I: 557.

dibatalkan oleh ijmak sesudahnya dalam generasi yang sama atau dalam generasi selanjutnya. Suatu peraturan yang ditetapkan melalui ijmak yang terdahulu dapat dibatalkan oleh ijmak sama bentuknya yang muncul kemudian dalam generasi yang sama atau dalam generasi yang berbeda. Suatu ijmak yang *qath'i* bisa dibatalkan oleh ijmak yang *qath'i* pula dan tidak oleh ijmak yang *zhanni*.125

Al-Bazdawi menyatakan bahwa ketentuan-ketentuan yang dibuat melalui ijtihad dan ijmak bisa dibatalkan seiring berlalunya waktu penetapan ijmak dan ijmak bisa terjadi setiap saat. Para ulama dari generasi berikutnya mungkin akan mengemukakan argumentasi, dengan segala kemungkinan, atas dasar suatu hujah yang lebih baik daripada para ulama dari generasi sebelumnya. Ijmak ini mungkin akan bertentangan dengan ijmak sebelumnya. Ijmak yang muncul belakangan mengenai masalah yang sama akan berperan sebagai suatu tanda berakhirnya masa berlaku peraturan sebelumnya yang didasarkan atas ijmak.

Menurut Al-Bazdawi, masa berlakunya suatu peraturan hukum akan berakhir apabila kepentingan dan manfaat (*mashlahah*) yang dikandungnya sudah tidak ditemukan lagi, dan ulama generasi berikutnya bisa saja menyepakati suatu peraturan hukum yang bertentangan dengan peraturan hukum sebelumnya. Kesepakatan ulama atas peraturan hukum yang bertentangan dengan peraturan hukum sebelumnya menunjukkan bahwa peraturan tersebut telah berubah sejalan dengan berubahnya kepentingan dan manfaat yang dirasakan oleh masyarakat dan bahwa masa berlakunya peraturan hukum sebelumnya telah berakhir.126

Dengan demikian, maka dapat disimpulkan bahwa pendapat yang kuat, kualifikasi ijmak yang menjadi objek kajian yang sebenarnya dalam ilmu ushul fiqh adalah *zhanni*.

125Al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi*, I: 247.
126Al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi*, hlm. 247.

4. Qiyas

Qiyas menurut bahasa adalah mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain yang bisa menyamainya.127 Sebagai contoh adalah mengukur kain atau pakaian dengan meteran. Sedangkan pengertian secara istilah menurut ulama ushul fiqh, qiyas adalah :

إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لإشتراكهما فى علة الحكم 128

Artinya : menyamakan hukum suatu kejadian yang tidak ada nashnya kepada hukum kejadian lain yang ada nashnya lantaran adanya kesamaan di antara dua kejadian itu pada *illat* atau alasan hukumnya.

Sebagai contoh, masalah meminum *khamr* merupakan suatu perbuatan yang hukumnya telah ditetapkan dalam nash. Hukumnya haram berdasarkan QS Al-Maidah : 90 dengan *illat* hukumnya adalah memabukkan. Oleh karena itu setiap minuman yang terdapat *illat* memabukkan hukumnya sama dengan *khamr* dan haram meminumnya.

***a****. Rukun-Rukun Qiyas*

Setiap Qiyas terdiri dari empat rukun sebagai berikut :

1) *Al-Ashl*; yaitu sesuatu yang hukumnya terdapat dalam nash. Rukun ini biasanya disebut *maqis 'alaih* (yang dipakai sebagai ukuran).
2) *Al-far'*; yaitu sesuatu yamg hukumnya tidak terdapat di dalam nash dan hukumnya disamakan kepada *al-ashl*, biasa disebut juga *al maqis* (yang diukur).
3) *Hukm al-ashl*; yaitu hukum syarak yang terdapat nashnya menurut *al-ashl* dan dipakai sebagai hukum asal bagi *al-far'*.

127 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*., hlm. 571
128 Hudhari Beik, *Ushul Al-Fiqh*, hlm. 289

4) *Shifat atau 'illat*; yaitu keadaan tertentu yang dipakai dasar bagi hukum *ashl*, kemudian *al-far'* itu disamakan kepada ashl dalam hal hukumnya.129

*b. Qiyas sebagai sandaran Ijmak*

Para ulama berbeda pendapat apakah *qiyas* dapat dijadikan sandaran ijmak. Di antara para ulama ada yang berpendapat bahwa *qiyas* itu tidak sah dijadikan dasar ijmak sebab ijmak itu *qath'i*, sedangkan dalil *qiyas* adalah *zhanni*. Menurut kaidah, yang *qath'i* itu tidak sah didasarkan pada yang *zhanni*. Pada ulama yang menyatakan bahwa qiyas sah dijadikan sandaran ijmak beragumen bahwa hal itu telah sesuai dengan pendapat sebagian besar ulama, juga dikarenakan qiyas itu termasuk salah satu dalil syarak maka sah dijadikan sandaran ijmak.[130]

-.-

129 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh*, hlm. 576
130 Al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi*, hlm. 88

# BAB IV
# DALIL-DALIL SYARAK YANG DIPERSELISIHKAN

Dalam ilmu ushul fiqh sering dikemukan pembahasan tentang dalil-dalil hukum syarak yang tidak sepakati oleh para ulama. Sebagaimana telah dikemukakan pada bab sebelumnya bahwa dalil-dalil hukum yang disepakati para ulama meliputi Alquran, Sunah, Ijmak dan Qiyas. Sedangkan dalil hukum yang tidak disepakati meliputi *Isthisan*, *istish-hsab*, *'urf* , *mashlahah mursalah*, *syar'u man qablana*, *Saddudzdzari'ah* dan mazhab Sahabat. Sebagai umat Islam kita harus mengetahui dalil-dalil hukum yang tidak disepakati, untuk membekali diri dalam menetapkan sebuah hukum, apakah dalam kehidupan sehari-hari merujuk kepada dalil-dalil tersebut atau tidak. Artinya, kita harus menghindarkan diri jangan sampai ada keraguan mengenai suatu hukum.

Berdasarkan sudut pandang kesepakatan ulama, klasifikasi sumber hukum fiqh dibedakan menjadi 3 (tiga) macam yaitu :

1. Sumber hukum yang telah disepakati oleh seluruh ulama, dalam hal ini adalah Alquran dan Sunah.
2. Sumber hukum yang disepakati oleh mayoritas (jumhur) ulama, yang menempati kedudukan ini selain Alquran dan Sunah, adalah ijmak dan qiyas.
3. Sumber hukum yang menjadi perdepatan para ulama. Yang menempati kedudukan ini adalah *'urf* (kebiasaan), *istish-hab* (pemberian hukum berdasarkan keberadaannya pada masa lampau), *istihsan* (anggapan baik tentang suatu), *mashlahah*

*mursalah* (penetapan hukum berdasarkan prinsip kemaslahtan bersama).

Berikut akan diuraikan dalil-dalil hukum syarak yang diperselisihkan oleh para ulama.

1. *Istihsan*

Istihsan ini telah menjadi perdebatan serius di antara ulama ushul fiqh. Istihsan menurut bahasa berarti menganggap sesuatu itu baik, sedangkan menurut istilah isitihsan adalah berpalingnya seorang mujtahid dari penggunaan qiyas yang *jaly* (nyata) kepada qiyas yang *khafy* (samar) atau dari hukum *kulli* (umum) kepada hukum *istitsnai* (pengecualian) karena ada dalil yang menurut logika membenarkannya.131 Menurut ahli ushul fiqh yang lain, istihsan adalah satu dalil yang keluar dari pemikiran seorang mujtahid yang menetapkan kerajihan qiyas *khafy* dari pada qiyas *jaly*, atau mendahulukan ketentuan hukum yang khusus (*juz'y*) dari ketentuan umum (*kully*)". 132 Dengan demikian *istihsan* ialah berpaling dari *qiyas khafi* atau dari hukum *kulli* menuju yang dikecualikan karena ada dalil yang lebih kuat.

Bentuk-bentuk istihsan berdasarkan dalil-dalil yang mendukungnya, dapat dibedakan menjadi 6 (enam), yaitu istihsan dengan nash, dengan ijmak, dengan *dharurah*, dengan *qiyas khafi*, dengan '*urf* atau dengan *mashlahah*.133

a. *Istihsan bil qiyas al khafi*; ialah pencetusan hukum melalui perenungan dan penelitian yang mendalam, atas sebuah kasus atau peristiwa yang memiliki dua dalil , yakni berupa *qiyas jali* dan *qiyas khafi*, dan masing-masing dalil tersebut memiliki konsekuensi hukum sendiri.
b. *Istihsan bin nash*; ialah diperbolehkannya pelanggaran atas hukum yang sudah ditetapkan secara universal dan menjadi

131 Mukhtar Yahya dan Fatchurrahaman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung: al-Ma'arif, 1986), hlm. 100

132 Ahmad Syafi'i Karim, *Fiqh Ushul Fiqh*. (Bandung : Pustaka Setia. 2006.), hlm.80.

133 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz II, cet. ke-26 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009 M/1430 H.), hlm. 24-26

kaidah umum, karena secara spesifik terdapat nash dari Alquran atau Sunah yang memperbolehkannya hal tersebut.

c. *Istihsan bil ijma'*; ialah fatwa para mujtahid tentang suatu hukum dalam permasalahan kontemporer yang menyalahi aturan-aturan universal yang telah menjadi kaidah umum karena sebuah kebiasaan.
d. *Istihsan bi al-dharurah*; ialah pengecualian atas hukum yamg telah ditetapkan, karena kesulitan yang akan gerjadi jika hukum atau ketetapan tersebut diunakan.
e. *Istihsan bi al-mashlahah*; ialah hukum yang bertentangan dengan kaidah umum yang telah ditetapkan karena untuk kepentingan dan keselamatan bersama
f. *Istihsan bi al-'urf*; ialah berpindahnya suatu hukum atau kaidah umum yang telah ditetapkan karena adanya tradisi yang berlaku.

Sebagai contoh istihsan ialah, bahwa secara prinsip hokum sysarak melarang mengadakan perikatan dan memperjualbelikan barang-barang yang belum ada pada saat perikatan terjadi. Tetapi kemudian syarak memberikan rukhshah, diperkenankan menjalankan salam, yaitu jual beli dengan cara pembayaran terlebih dahulu (DP), sedangkan barangnya dikirim kemudian. Demikian pula hokum syarak memperbolehkan istishna', yakni memesan untuk dibuatkan sesuatu atau jeal beli indent.

2. *Istish-hab*

Pengertian *istish-hab* menurut bahasa ialah membawa atau menemani. Al-Asnawy (w. 772H) berpendapat bahwa pengertian *istish-hab* adalah penetapan (keberlakukan) hukum terhadap suatu perkara di masa berikutnya atas dasar bahwa hukum itu telah berlaku sebelumnya, karena tidak adanya suatu hal yang mengharuskan terjadinya perubahan atas hukum tersebut. Atau menetapkan suatu hukum sebelumnya, sehingga hukumyang baru merubahnya.134

Dari definisi di atas melahirkan suatu kaidah :

اَلْأَصْلُ بَـقَاءُ مَاكَانَ عَلَى مَاكَانَ

Artinya : Pada dasarnya hukum sesuatu adalah tetap berlakunya hukum yang telah ada sebelumnya.

Banyak ulama yang menjelaskan bahwa secara hirarki ijtihad, *istishhab* termasuk dalil atau acuan yang terakhir bagi seorang mujtahid setelah ia tidak menemukan dalil dari Alquran, Sunah, ijmak atau qiyas. Al-Syaukani misalnya mengutip pandangan seorang ulama yang mengatakan *istishhab* adalah menetapkan atau memberlakukan hukum yang telah ada, sepanjang tidak ada dalil yang merubahnya.135

Jika seorang mufti ditanya tentang suatu masalah, maka ia harus mencari hukumnya dalam Alquran, kemudian al-Sunah, lalu ijmak, kemudian qiyas. Bila ia tidak menemukan (hukumnya di sana), maka ia pun (boleh) menetapkan hukumnya dengan 'menarik pemberlakuan hukum yang lalu di masa sekarang' (*istishhab al-hal*). Jika ia ragu akan tidak berlakunya hukum itu, maka prinsip asalnya adalah bahwa hukum itu tetap berlaku.

a. Jenis-jenis *Istish-hab* :

Para ulama menyebutkan beberapa jenis *istishhab* ini dan berikut ini akan

disebutkan yang terpenting di antaranya, yaitu:

1) *Istishhab* hukum asal atas sesuatu saat tidak ditemukan dalil lain yang menjelaskannya; yaitu mubah jika ia bermanfaat dan haram jika ia membawa mudharat dengan perbedaan pendapat yang masyhur di kalangan para ulama tentangnya, yaitu apakah hukum asal sesuatu itu adalah mubah atau haram. Salah satu contohnya adalah jenis makanan dan minuman yang tidak ditemukan dalil yang menjelaskan

134 Ahmad Syafi'i Karim, *Ushul Fiqh*, hlm.82.

135 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.) hlm. 296.

hukumnya dalam Alquran dan Sunah, atau dalil lainnya seperti ijmak dan qiyas.

2) *Istishhab al-bara'ah al-ashliyah*, atau bahwa hukum asalnya seseorang itu terlepas dan bebas dari beban dan tanggungan apapun, hingga datangnya dalil atau bukti yang membebankan ia untuk melakukan atau mempertanggungjawabkan sesuatu.
3) *Istishhab* hukum yang ditetapkan oleh ijmak pada saat berhadapan dengan masalah yang masih diperselisihkan.136

b. Kehujahan *Istish-hab*

*Istish-hab* pada dasarnya bukanlah untuk menetapkan suatu hkum yang barumelainkan untuk melanjutkan berlakunya hokum yang telah ada sebelumnya.137 Dengan kata lain, *istish-hab* merupakan akhir dalil syar'i yang menjadi tempat kembali seorang mujtahid untuk mengetahui hukum sesuatu yang dihadapkan kepadanya.138 Oleh karena itu, maka para ahli ilmu ushul fiqh berpendapat bahwa sesungguhnya *istishhab* merupakan jalan terakhir rujukan fatwa. Ia adalah pemberlakuan hukum atas sesuatu dengan hukum yang telah ada sebelumnya, sepanjang tidak ada dalil yang merubahnya.

Sebagai contoh adalah status hukum oang yang *mafqud*, yakni orang yang bepergian dalam jangka waktu yang lama, tanpa ada kabar dan berita, tanpa diketahui rimbanya. Dengan menggunakan dalil *istish-hab*, maka si *mafqud* harus dianggap masih hidup, memberlakukan hukum yang telah ada, di mana sewaktu pergi si *mafqud* masih hdiup dan hingga terakhir waktu tidak ada bukti yang sah dan meyakinkan tentang meninggalnya si *mafqud* tersebut. Ketetapan hokum yang demikian semata-mata untuk menolak status kematiannya dengan segala konsekuensi hukum yang menyertainya, seperti membagi waris harta benda miliknya, diputus perjanjian sewa menyewanya atau diputus cerai isterinya.

136 Ahmad Syafi'i Karim, *Ushul Fiqh*, hlm. 83.
137 Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan*, hlm. 113
138 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh Al-Islami*, Juz 2, hlm. 170

**3.**‘U*rf*

‘*Urf* menurut bahasa berarti mengetahui, kemudian dipakai dalam arti sesuatu yang yang diketahui, dikenal, diangap baik dan diterima oleh pikiran yang sehat. Sedangkan menurut ulama ushul fiqh, ‘*urf* adalah sesuatu yang yang telah dibiasakan oleh manusia, secara terus menerus dikerjakan dalam jangka waktu yang lama, atau ada perkataan atau istilah yang disepakati memiliki pengertian khusus dan tidak terdengar asing bagi mereka.139

Ditinjau dari bentuknya ada 2 (dua) macam :

a. Al-‘*urf al-qaliyah*; yaitu kebiasaan yang berupa perkataan, seperti kata *lahm* (daging) dalam hal ini tidak termasuk daging ikan;
b. Al-‘*urf al-fi'ly*; yaitu kebiaasaan yang berupa perbuaatan, seperti perbuatan jual beli dalam masyarakat tanpa mengucapkan akad jual-beli.140

Adapun syarat-syarat ‘*urf* agar dapat diterima sebagai hukum Islam adalah meliputi :

a. Tidak ada dalil yang khusus untuk suatau masalah baik dalam Alquran atau Sunah.
b. Pemakian tidak mengankibatkan dikesampingkanya nas syari'at termasuk juga tidak mengakibatkan masadat, kesulitan atau kesempitan.
c. Telah berlaku secara umum dalam arti bukan hanya dilakukan beberapa orang saja.141

Selanjutnya berkenaan dengan status atau kualitas ‘*urf* di mata syarak, ada 2 (dua) macam yaitu ‘*urf shahih* (benar) dan ‘*urf fasid* (rusak).142

a. ‘*urf shahih*; ‘urf shahih adalah perbuatan yang dilakukan oleh orang-orang yang tidak bertentangan dengan dalil syarak, tidak menghalalkan yang haram atau membatalkan yang wajib.

139 Wahbah, U*shul Fiqh Islami*, hlm. 104; Abu Zahrah, U*shul Fiqh*, hlm. 273.
140 Wahbah, U*shul Fiqh Islami*, hlm. 104.
141 Ahmad Syafi'i Karim, U*shul Fiqh*, hlm. 86
142 Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan*, hlm. 110

Sebagai contoh adalah bentuk perdagangan dengan cara indent atau pesan sebelumnya, model pembayaran mahar dengan cara kontan atau terhutang, kebiasaan pemberian hadiah oleh mempelai pria kepada mempelai wanita di luar mahar, dan lain sebagainya.

b. *'urf fasid*; adalah adat kebiasaan orang-orang yang bertentangan dengan ketentuan syarak. Sebagai contoh ialah kebiasaan meminum minuman keras dalam acara-acara hajatan, praktik-praktik ribawi-rentenir di kalangan pedagang lemah untuk memperoleh modal, memperoleh kekayaan dengan cara berjudi togel, dan lain sebagainya.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka dapat diketahui mengenai kehujjahan *'urf* , di mana para ulama berpendapat bahwa *'urf* yang shahih saja yang dapat dijadikan dasar pertimbangan mujtahid maupun para hakim untuk menetapkan hukum atau keputusan. Ulama Malikiyah banyak menetapkan hukum berdasarkan perbuatan-perbautan penduduk Madinah. Berarti menganggap apa yang terdapat dalam masyarakat dapat dijadikan sumber hukum dengan ketentuan tidak bertentangan dengan syarak.

Imam al-Syafi'i terkenal dengan *qaul qadim* dan *qaul jadid*nya, karena melihat pratik yang belaku pada masyarakat Baghdad dan Mesir yang berlainan. Sedangkan *'urf fasid* tidak dapat diterima , hal itu jelas karena bertentangan dengan nash maupun ketentuan umum nash.

**4.** *Mashlahah Mursalah*

*Mashlahah mursalah* terdiri dari dua kata yaitu mashlahat dan mursalah. Pengertian mashlahah secara etimologi adalah upaya mengambil manfaat dan menghilangkan *mafsadat/madharat*. Dari sini dapat dipahami, bahwa mashlahah mamiliki dua terma yaitu adanya manfaat (**اجابي!**) dan menjauhkan madharat (**سلبي**). Terkadang mashlahah ini ditinjau dari aspek *ijab*-nya sajadan menjadi *qorinah* menghilangkan mafsadat.

Seperti pendapat fuqaha bahwasanya " *menghilangkan mafsadat didahulukan dalam menegakan maslahat*" .143

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa *mashlahah* merupakan inti dari setiap syari'at yang diturunkan oleh Allah swt. kepada manusia untuk menjaga maksud syari'at (*maqashid al-syari'ah*). Adapun pengertian *mursalah* dipahami sebagai sesuatu yang mutlak غير مقيد yaitu mashlahah yang secara khusus tidak dijabarkan oleh nash atau tidak ada perintah maupun larangan. Dengan tidak adanya *qorinah* tersebut, maka mashlahah bisa menjadi acuan dalam menentukan suatu hukum.

Syarat-syarat *mashalih al-mursalah* menurut Imam al-Syathibi ada 3 (tiga) yaitu :

a. Rasional. Ketika mashalihul mursalah dihadapkan dengan akal, maka akalpun bisa menerimanya. Dengan syarat ini perkara-perkara prinsip (ibadah) tidak masuk kepada *mashlahah* mursalah;
b. Sejalan atau sinergi dengan *maqhasid syari'ah*;
c. Menjaga prinsip dasar (*dharuri*) untuk menghilangkan adanya kesulitan (*raf'ul haraj*).144

Mengenai kehujahan *mashalih al-mursalah*, mayoritas ulama berpendapat, bahwasannya *mashlahah mursalah* adalah *hujjah syar'iyyah* yang dapat dijadikan sebagai dasar pembentukan hukum, dan bahwasannya kejadian yang tidak ada hukumnya dalam nash atau ijmak atau qiyas, ataupun isthisan, disayriatkan kepadanya hukum yang dikehendaki oleh kemaslahatan umum. Pembentukan hukum atas dasar kemaslahatan ini tidak boleh ditangguhkan sampai ada bukti pengakuan dari syarak".145

Akan tetapi ada juga ulama yang menolak mengenai kehujahan *mashlahah mursalah*di antaranya adalah ulama Zhahiriyah, Syiah, Syafi'iyah dan Ibnu Hajib dari kalangan Malikiyah.146 dan mereka

143 Ahmad Syafi'i Karim, *Ushul Fiqh*, hlm. 84.
144 Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 279-280
145 Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan*, hlm. 107; Ahmad Syafi'i Karim, *Ushul Fiqh*, hlm. 117.
146 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh Islami*, Juz 2, hlm. 40

berpendapat bahwa *mashlahah* mursalah tidak memiliki bukti syar'i yang membuktikan terhadap pengakuan syarak terhadapnya maupun pembatalannya, dan oleh karena itu tidak dapat dijadikan sebagai dasar pembentukan hukum.

Adapun terhadap kehujahan *mashlahah al-mursalah*, pada prinsipnya jumhur ulama menerimanya sebagai salah satu alasan dalam menetapkan hukum syarak, sekalipun dalam penerapan dan penempatan syaratnya, mereka berbeda pendapat. Ulama Hanafiyyah mengatakan bahwa untuk menjadikan *mashlahah al-mursalah* sebagai dalil disyaratkan mashlahah tersebut berpengaruh pada hukum. Artinya, ada ayat, hadis atau ijmak yang menunjukkan bahwa sifat yang dianggap sebagai kemaslahatan itu merupakan *'illat* (motif hukum) dalam penetapan suatu hukum, atau jenis sifat yang menjadi motivasi hukum tersebut dipergunakan oleh nash sebagai motif suatu hukum. Ulama Malikiyah dan Hanabilah menerima *mashlahah mursalah* sebagi dalil dalam menetapkan hukum, bahkan mereka dianggap sebagai ulama fiqh yang paling banyak dan luas menerapkannya.

5. *Syar'u Man Qablana*

*Syar'u man qablana* adalah syariat yang dibawa para Rasul terdahulu, sebelum diutus nabi Muhammad saw. yang menjadi petunjuk bagi kaumnya, seperti syariat nabi Ibrahim AS, syariat nabi Musa AS , syariat nabi Daud AS, syariat nabi Isa AS dan lain sebaginya. Pada syariat yang diperuntukkan oleh Allah swt. bagi umat-umat terdahulu, mempunyai asas yang sama dengan syariat yang diperuntukkan bagi umat Muhammad saw. sebagaimana dinyatakan pada firman Allah Swt. :

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَاتَتَفَرَّقُوا فِيهِ [الشورى/13]

Artinya : “Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang apa yang telah diwasiatkan Nya kepada Nuh dan apa telah kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu : Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. (QS.Al-syura[42]:13).

Di antara asas yang sama itu ialah yang berhubungan dengan konsepsi ketuhanan, tentang hari akhirat, tentang *qadha* dan *qadar*, tentang janji dan ancaman Allah dan sebagainya. Mengenai perinciannya atau detailnya ada yang sama dan ada yang berbeda , hal ini disesuaikan dengan keadaan, masa dan tempat.

Dalam pada itu ada pula syariat umat yang dahulu itu sama namanya. Tetapi berbeda pelaksaanaannya dengan syariat Nabi Muhammad saw.., seperti puasa yang terdapat dalam QS.Al-Maidah[5]:32)

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَ لَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ [المائدة/32]

Terdapat 3 (tiga) macam bentuk s*yar'u man qablana*ya itu :

a. Syariat yang diperuntukan bagi umat yang sebelum kita, tetapi Alquran dan hadis tidak menyinggungnya, baik membatalkannya atau mentaatkan berlaku bagi umat Nabi Muhammad saw.
b. Syariat yang diperuntukan bagi umat-umat yang sebelum kita, kemudian dinyatakan tidak berlaku bagi umat Nabi Muhammad saw..
c. Syariat yang diperuntukan bagi umat yang sebelum kita, kemudian Alquran dan hadis menerangkan kepada kita.
   Mengenai bentuk ketiga, yaitu syariat yang diperuntukkan bagi umat-umat sebelum kita, kemudian diterangkan kepada kita alquran dan hadits, para ulama berbeda pendapat. Sebagian ulama Hanafiah, sebagian ulama Mailikiyah, sebagian ulama

Syafiyiah dan sebagian ulama Hanbal berpendapat bahwa syariat itu berlalu pula bagi umat Muhammad saw.147

Oleh karena itu ulama Hanafiyah berpendapat bahwa membunuh orang dzimi sama hukumsnnya dengan membunuh orang islam. Mereka menetapkan hukum itu berdarkan QS al-Maidah : 45

وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ
(المائدة : 45)

Artinya : Dan Kami tetalh tetapkan terhadap mereka di dalamnya (at-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka (pun) ada kisasnya.

Adapun pendapat golongan lain, menurut mereka dengan adanya syariat Nabi Muhammad saw., maka syariat sebelumnya dinyatakan *mansukh* atau tidak berlaku lagi hukumannya. Mengenai bentuk kedua , para ulama tidak menjadikannya sebagai dasar *hujjah*, sedang untuk pertama ulama yang menjadikannya sebagai *hujjah*, selama tidak bertentangan dengan syariat Nabi Muhammad saw.

6. *Sadd al-dzari'ah*

*Sadd al-dzari'ah* terdiri atas dua perkara yaitu *sadd* dan *dzari'ah*. *Sadd* berarti penghalang, hambatan atau sumbatan, sedang *dzari'ah* berarti jalan atau perantara. Maksudnya, menghambat atau mengahalangi atau menyumbat semua jalan yang menuju kepada kerusakan atau maksiat.

Tujuan penetapan hukum syarak secara *sad al-dzari'ah* ialah untuk memudahkan tercapainya kemaslahatan atau jauhnya

147 Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan*, hlm. 116

kemungkinan terjadinya kerusakan atau terhindarnya diri dari kemungkinan perbuatan maksiat. Hal ini sesuai dengan tujuan umum syariat menetapkan perintah-perintah, baik yang dapat dilaksanakan secara langsung dan ada pula yang tidak dapat dilaksanakan secara langsung, semua perlu ada hal yang dikerjaka sebelumnya. 148

Inilah yang dimaksud kaidah nya ,yang artinya :

مَـا لَا يَـتِـمُّ الْـوَاجِـبُ إِلَّا بِـهِ فَـهُـوَ وَاجِـبٌ

Artinya : Sesuatu yang diperlukan untuk menyempurnkan perbuatan wajib, maka ia wajib pula hukumnya.

Sebagai contoh ialah kewajiban mengerjakan shalat yang lima waktu. Seseorang hanya dapat mengerjakan shalat apabila telah belajar shalat terlebih dahulu, tanpa belajar ia tidak akan dapat menggerakannya . Dalam hal ini sekilas tampaknya bahwa belajar shalat itu tidak wajib. Tetapi karena ia menentukan apakah kewajiban itu dapat dikerjakan atau tidak, maka ditetapkan hukum wajibbelajar shalat, sebagaaimana halnya hukum shalat itu sendiri.

Dasar hukum *sadd al-dzari'ah* ialah Alquran dan Hadis, di antaranya ialah firman Allah swt.. :

وَلَاتَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ [الأنعام/108]

Artinya : Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. (QS Al-An'am [6]:108).

Mencaci berhala tidak dilarang oleh Allah swt., tetapi ayat ini melarang kaum muslimin mencaci dan menghina, karena larangan

148 Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 288; Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh Islami*, Juz 2, hlm. 173

ini dapat menutup kearah tindakan orang-orang musyrik mencaci dan memaki Allah swt. secara berlebih-lebihan.

Dalam ayat lain Allah swt. berfirman :

وَلَايَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ [النور/31]

Artinya : Dan jangan lah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan mereka sembunyikan ". (QS. Al-Nur[24]:31).

Wanita menghentakkan kakinya sehingga terdengar gemercing gelang kakinya dan perbuatan itu akan menarik hati laki-laki lain untuk mengajaknya berbuat zina, maka perbuatan itu dilarang sebagai usaha untuk menutup pintu yang menuju kearah perbuatan zina.

Nabi Muhammad saw. bersabda ;

"Ketahuilah, larangan Allah adalah perbuatan-perbuatan yang diharamkannya. Barang siapa menggembalakan (ternaknya) sekitar larangan tersebut, ia akan terjerumus kedalamnya". (HR. Bukhari dan Muslim).

Hadis ini menjelaskan bahwa mengerjakan perbuatan yang dapat mengarah kepada perbuatan maksiat lebih besar kemungkinan akan terjerumus mengerjakan kemaksiatan itu dari pada kemungkinan dapat memelihara diri dari perbuatan itu. Tindakan yang paling selamat ialah melarang perbuatan yang mengarah kepaa perbuatan maksiat itu.

Mengenai objek *sadd al-dzari'ah* dapat dijelaskan bahwa perbuatan yang mengarah kepada perbuatan terlarang ada kalanya perbuatan itu pasti menyebabkan dikerjakannya perbuatan terlarang tersebut, tapi ada kalanya perbuatan itu hanya berpotensi menyebabkan dikerjakannya perbuatan terlarang.

Pada kategori yang pertama tidak ada persoalan dan perbuatan ini jelas dilarang mengerjakannya sebagaimana perbuatan itu sendiri dilarang.Adapun kategori yang kedua ini lah sebenarnya yang merupakan objek *sadd al-dzari'ah*, karena perbuatann tersebut

sering menjadi penentu seberapa jauh perbuatan itu mendorong orang pelakunya untuk mengerjakannya perbuatan dosa.

Berkenaan dengan hal tersebut ada 3 (tiga) kemungkinan , yaitu :

a. Kemungkinan besar perbuatan itu menyebabkan dikerjakannya perbuatan terlarang (*dzari'ah qawiyah* yaitu jalan yang kuat);
b. Kemungkinan kecil perbuatan itu menyebabkan dikerjakannya perbuatan terlarang (*dzari'ah dha'if* yaitu jalan yang lemah ); dan
c. Sama kemungkinan dikerjakan atau tidak dikrjakan perbuatan terlarang (*dzari'ah dha'if* yaitu jalan yang lemah ).

7. *Qaul shahaby*

Ketika Rasulullah saw. masih hidup, seluruh persoalan hukum yang muncul atau timbul dalam masyarakat langsung ditanyakan para sahabat kepada Rasul dan Rasulullah memberikan jawaban dan penyelesainnya. Namun setelah Rasulullah saw. meninggal dunia, maka para sahabat yang tergolong ahli dalam mengistinbatkan hukum, telah berusaha dengn sungguh-sungguh untuk memecahkan persoalan tersebut, sehingga kaum muslimin dapat beramal sesuai denganm fatwa-fatwa sahabat itu. Selanjutnya fatwa-fatwa sahabat ini diriwayatkan oleh tabi'in, tabi'it-tabi'in dan orang-orang yang sesudahnya seperti para perawi hadis.

Pendapat ulama mengenai *qaul sahabi* dapat dijelaskan bahwa ada 2 (dua) macam pendapat sahabat yang dapat dijadikan *hujjah*, yaitu :

1. Pendapat sahabat yang diduga keras bahwa pendapat tersebut sebenarnya berasal dari Rasulullah saw., karena pikiran tidak atau belum dapat menjangkaunya, seperti ucapan Aisyah ra

لَا يَمْكُثُ الْحَمْلُ فِى بَطْنِ أُمِّهِ أَكْثَرَ مِنْ سَنَتَيْنِ قَدْرَ مَا يَتَحَوَّلُ ظِلُّ الْمِغْزَلِ

Artinya : kandungan itu tidak akan lebih dari dua tahun dalam perut ibu, yaitu tidak akan lebih dari sepanjang bayang-bayang benda yang ditancapkannya'. (HR. Daruquthni).

Keterangan Aisyah ra. bahwa maksimal waktu menandung itu dua tahun, tidak lebih sedikitpun, bukan semata-mata hasil ijtihad Aisyah sendiri, melainkan bersumber dari Rasulullah saw., meskipun secara kasat mata itu adalah perkataan dan pendapat Aisyah.

2. Pendapat sahabat yang tidak ada sahabat lain yang menentangnya seperti pendapat tentang bahwa nenek mendapat seperenam (1/6) harta waris, yang dikemukakan oleh Abu Bakar dan tidak ada sahabat lain yang tidak sependapat dengannya.149

Pendapat yang tidak disetujui oleh sahabat yang lain tidak dapat dijadikan hujjah, pendapat ini dianut oleh golongan Hanafiah, Malikiyah, Hanabilah dan sebagian Syafi'iyah dan didahulukan dari qiyas. Bahkan Ahmad bin Hanbal mendahulukan *qaul sahabi* dari hadis mursal dan hadis *dha'if*. Al-Syaukani menganggap pendapat sahabat itu seperti pendapat para mujtahid yang lain, tidak wajib umat Islam mengikutinya.

-.-

149 Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan*, hlm. 117-118; Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Cet. Ke-12 , Kairo, Dar al-Qalam, 1978), hlm. 94-95.

# BAB V
# HUKUM TAKLIFI
# DAN MACAM-MACAMNYA

Sebagaimana dikatakan imam al-Ghazali, bahwa mengetahui hukum syarak merupakan tujuan pokok mempelajari ilmu fiqh dan ushul fiqh. Target kedua disiplin ilmu ini memang untuk mengetahui hukum syarak yang berhubungan dengan perbuatan orang *mukallaf*, meskipun dengan tinjauan yang berbeda. Ilmu ushul fiqh meninjau hukum syarak dari aspek proses metodologis dan sumber-sumbernya, sementara ilmu fiqh meninjau dari segi produk penggalian hukum syarak, yakni ketetapan Allah swt. yang berhubungan dengan perbuatan orang-orang mukallaf, baik berupa *iqtidha'* (tuntutan, perintah dan larangan), *takhyir* (pilihan), maupun berupa *wadh'i* (sebab-akibat). Ketentuan Allah swt. dalam konteks ini adalah ketentuan yang diberikan oleh Allah swt. terhadap hukum yang berhubungan dengan orang mukallaf. Seperti hukum haram, makruh, wajib, sunah, mubah, sah, batal, syarat, sebab, halangan (*mani'*) dan ungkapan lain yang merupakan objek pembahasan ilmu ushul fiqh.

## A. *Pengertian Hukum Taklifi*

Secara garis besar para ulama ushul fiqh membagi hukum syarak pada dua macam, yaitu hukum *taklifi* dan hukum *wadh'i*. Hukum *taklifi* menurut para ahli ushul fiqh adalah :

مَا إِقْتَضَى طَلَبَ فِعْلٍ مِنَ الْمُكَلَّفِ أَوْ كَفِّهِ عَنْ فِعْلٍ أَوْ تَخْيِيْرِهِ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالْكَفِّ عَنْهُ 150

Artinya : ketentuan-ketentuan yang menghendaki adanya tuntutan kepada mukallaf untuk melakukan, atau melarang untuk dilakukan, atau memilih untuk melakukan atau tidakmelakukan.

Dinamakan hukum *taklifi* adalah karena jenis hukum-hukum tersebut mengandung "tuntututan" , baik untuk mengerjakan atau untuk meninggalkan, atau untuk member alternatif memilih antara mengerjakan atau meninggalkannya. Dengan kata lain, hukum *taklifi* adalah titah atau firman Allah yang berhubungan dengan segala perbuatan para mukallaf, baik atas dasar tuntutan (*iqtidha*') atau atas dasar kebebasan memilih (*takhyir*).

Untuk memperjelas pembahasan, berikut akan disajikan definisi hukum *wadh'i* secara ringkas. Hal ini perlu disampaikan karena antara hukum *taklifi* dan hukum *wadh'i* mempunyai hubungan yang sangat erat. Hukum *wadh'i* adalah hukum ketentuan-ketentuan yang mengatur tetang sebab, syarat dan *mani*' (penghalang) kecakapan untuk melakukan hukum taklifi151 .

Dengan demikian, dapat diketahui bahwa apabila hukum *taklifi* adalah ketentuan Allah swt. yang bersifat perintah, larangan atau pilihan antara mengerjakan atau meninggalkannya. Sedangkan hukum *wadh'i* adalah hukum yang menjelaskan adanya sebab, syarat atau penghalang adanya hukum *taklifi*.Sebagai contoh, jika hukum *taklifi* menjelaskan bahwa shalat wajib dilaksanakan umat Islam, hukum *wadh'i* menjelaskan bahwa waktu tenggelamnya matahari pada waktu sore hari menjadi sebab tanda bagi wajibnya seseorang menunaikan shalat maghrib.

Patut pula diketahui bahwa hukum *taklifi* dengan berbagai macamnya selalu berada dalam batas kemampuan seorang *mukallaf*,

---

150Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I, cet. ke-16 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009 M/ 1430 H), hlm. 51.

151 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Mesir: Darul Fikri al-'Araby, 1958), hlm. 55.

sedangkan hukum *wadh'i* sebagaian ada yang di luar kemampuan manusia dan bukan merupakan aktifitas manusia.152

Contoh hukum *taklifi* yang berisi tuntutan untuk mengerjakan, adalah perintah Allah swt. untuk mengerjakan salat sebagaimana tercantum pada firman Allah swt. QS Al-Baqarah : 43, dan perintah Allah swt. Untuk melaksanakan puasa sebagaimana tercantum pada QS Al-Baqarah : 183 sebagai berikut :

وَ أَقِيْمُوا الصَّلوةَ (البقرة : 43)

Artinya : Dan kerjakanlah oleh kamu sekaliah salat

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (البقرة : 183)

Artinya : Telah diwajibkan atas kamu sekalian berpuasa

Contoh hukum *taklifi* yang berisi larangan untuk mengerjakan, adalah larangan Allah swt membunuh tanpa alasan yang benar sebagaimana tercantum pada firman Allah swt QS Al-An'am : 151 dan larangan Allah swt untuk tidak memakan bangkai, darah dan daging babi sebagaimana tercantum pada QS Al-Maidah : 3 sebagai berikut :

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ( الأنعام : 151)

Artinya : Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan oleh Allah (membunuhnya), kecuali dengan sesuatu (sebab) yang benar.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَتُ وَالدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيْرِ (المائدة : 3)

Artinya : Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah dan daging babi.

152Amir Syarifudin, *Ushul FIqh* 2, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001)

Contoh hukum *taklifi* yang berisi kebolehan memilih antar mengerjakan atau meninggalkannya, ialah mengqashar salat dalam bepergian, sebagaimana tercantum pada firman Allah swt pada QS Al-Nisa' : 101) sebagai berikut :

وَ إِذَا ضَـرَبْـتُمْ فِى الْأَرْضِ فَلَـيْـسَ عَلَـيْـكُمْ جُـنَـاحٌ أَنْ تَـقْـصُـرُوْا مِنَ الصَّـلَاةِ ( الـنـساء : 101)

Artinya : Dan apabila kamu bepergian di muka bumu, maka tiada mengapa bagimu mengqashar salatmu.

B. *Macam-Macam Hukum Taklifi*

Patut dikemukakan bahwa hukum *taklifi* itu membicarakan hukum syarak dari aspek sifatnya yang memberi tuntutan atau pembebanan hukum kepada mukallaf. Tuntutan tersebut secara garis besar ada 3 (tiga) macam, yaitu 1) perintah untuk dikerjakan; 2) larangan agar ditinggalkan; atau 3) member alternatif pilihan antara mengerjakan atau meninggalkan. Apabila tuntutan itu tegas dan mengharuskan dinamakan *ijab* atau wajib dan apabila tidak mengharuskan dinamakan *nadb* atau sunah. Selanjutnya, apabila larangan itu tegas dan mengharuskan untuk ditinggalkan dinamakan haram dan apabila larangan itu tidak tegas atau tidak mengharuskan untuk ditinggalkan dinamakan makruh. Kemudian apabila tuntutan itu member alternatif atau kebebasan memilih kepada mukallaf, antara mengerjakan atau meninggalkan, dinamakan mubah.

Para ulama ushul fiqh setelah memperhatikan kondisi *khithab* (audien hukum) serta mencermatinya dengan seksama, maka selanjutnya menetapkan 5 (lima) macam hukum *taklifi* :

*Pertama*; Tuntutan atas suatu perbuatan dengan tuntunan yang jelas dan tegas yang dinamakan *ijab*. Sebagai contoh ialah firman Allah swt. dalam QS al-Nisa' : 36

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا [النساء/36]

Artinya : Sembahlah Allah dan janganlah sekutukan Dia dengan sesuatu.

Maka perbuatan menyembah Allah ini hukumnya menjadi wajib.
*Kedua*; Tuntutan untuk meninggalkan perbuatan dengan tuntutan yang jelas dan pasti, dinamakan *tahrim*. Sebagai contoh ialah firman Allah swt :

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا [الإسراء/23]

Artinya : Maka janganlaah engkau berkata cih kepada keduanya dan janganlah engkau membentak keduanya dan berkatalah kepada keduanya dengan perkataan yang mulia.

Berdasarkan ayat tersebut di atas, Allah swt. melarang berkata "hus" kepada kedua orang tua kita dan jangan membentak keduanya.
Demikian pula dengan firman Allah swt. berikut :

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ [البقرة/188]

Artinya : Janganlah kamu saling memakan harta dengan cara yang batil.

Berdasarkan ayat tersebut, maka dapat diketahui bahwa perbuatan memakan harta dengan cara yang batal hukumnya haram.

*Ketiga*; Tuntutan atas suatu perbuatan untuk melakukannya dengan tuntutan yang tidak pasti dan ketidakpastian disimpulkan dari *qarinah-qarinah* yang mengandung tuntutan kemudian mengalihkan dari pengertian wajibnya, dinamakan *nadb* atau sunah.

إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ [البقرة/282]

Artinya : Bila kamu melaksanakan hutang piutang hingga suatu waktu tertentu maka hendaklah kamu menulisnya.

Firman Allah swt. ini dialihkan dari pengertian wajibnya oleh firman Allah yang lain di akhir ayat.

فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ [البقرة/283]

Artinya : Apabila sebagaian dari kamu merasa aman dari sebagian yang lain maka hendaklah yang diberi amanat menunaikan amanatnya dan hendaklah ia takut kepada Allah Tuhannya.

Mereka menamakan hukum ini Sunah dan menamakan sifat perbuatan yang merupakan pengaruh khithab juga Sunah.

*Keempat*; Tuntutan atas suatu perbuatan agar jangan dilakukan dengan tuntutan yang tidak pasti. Ketidakpastian itu juga disimpulkan dari *qarinah-qarinah* yang mengandung tuntutan kemudian mengalihkannya dari pengertian haramnya, dinamakan makruh.

إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ [الجمعة/9]

Artinya : Apabila kamu dipanggil untuk melakukan shalat Jum'at maka bersegeralah untuk mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli.

Permintaan ini sama dengan larangan jual beli dan telah dialihkan dari pengertian haram karena larangan itu hanya untuk perkara di luar perbuatan yang dilarang. Para ulama menamakan hukum ini sebagai *karohah* dan demikian pula mereka menamakan sifat perbuatan yang merupakan pengaruh khithab itu.

*Kelima*; Perbuatan yang disuruh pilih oleh Allah swt. untuk melakukannya atau tidak. Para ulama menamakan khitab ini sebagai *ibahah* (kebolehan) dan demikian pula sifat perbuatan itu.153

153 Mukhtar Yahya dan Fatchurrahaman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (Bandung: al-Ma'arif, 1986), hlm. 125-127.

Ulama Hanafiyah menjadikan pengertian yang pasti bagi perbuatan yang tidak ditinggalkan dua macam menurut jalan dengan mana kita mengetahui khitab itu. Apabila jalan itu mengandung ilmu (pengetahuan) seperti *tawatur* maka permintaan itu *fardhu* dan apabila mengandung pengertian *zhann* (sangkaan) seperti *khabar ahad*, maka permintaan itu *ijab*. Andai kata perbedaan ini hanya dalam penamaan saja, niscaya kita anggap perbedaan istilah dan redaksi saja sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Subki dalam kitab *Jam'-al-Jawami'*. Akan tetapi ulama Hanafiyah menformulasikannya dalam kitab-kitab fiqh. Sebagaimana pendapat mereka bahwa meninggalkan bacaan dalam shalat akan membantalkan shalat itu karena perintah membaca fatihah dalam shalat adalah perintah Alquran. Meninggalkan bacaan Fatihah itu sendiri di dalam shalat tidak membatalkannya karena perintah membacanya telah ditetapkan dengan khabar ahad dan menimbulkan *zhann* (sangkaan).

Pemisahan dengan pertimbangan ini adalah aneh, karena berdasarkan pemisahan ini akal mempunyai hukum yang berbeda terhadap kita bagi sahabat yang meriwayatkan hadits itu dan disbanding kita dengan Nabi saw. Sahabat yang meriwayatkan hadis itu tidak menyangsikan kebenaran riwayatnya karena ia mendengar dari Nabi saw., sehingga perbuatan itu terhadap dirinya adalah *fardhu* yang membatalkan shalat jika ditinggalkan dan demikian pula terhadap Nabi saw. Adapun terhadap kita, maka ia adalah wajib tidak membatalkan shalat bila ditinggalkan karena khabarnya tidak menimbulkan pengertian ilmu (pengetahun) melainkan *zhann* (sangkaan).

Lebih dari itu ia menjadi hukum yang dipersoakan terhadap sahabat sendiri, maka bagi sebagian mereka adalah *fardhu* dan bagi yang lain adalah wajib. Perbedaan itu bukanlah salah satu hasil ijtihad sehingga diampuni, akan tetapi adalah perbedaan yang tidak dikuatkan oleh dalil, karena tidak ada pemisahan dari Al-Syari' antara penyebab wajibnya perintah dan perintah itu dalam masalah selain haji. Imam-imam yang lain telah sepakat atas pembagian tuntutan yang pasti menjadi *fardhu* dan wajib dalam masalah haji, akan tetapi bukan dengan pertimbangan ini melainkan dengan pertimbangan dari Al-Syari' tentang beberapa perbuatan haji

bahawa meninggalkannya berarti membatalkannya, maka dinamakan rukun dan dalam perbuatan lainnya bahwa meninggalkan tidak membatalkannya dan diganti dengan *dam* (menyembelih korban), maka dinamakan wajib.

Ulama Hanafiyah membagi perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan yang pasti dalam 2 (dua) bagian. Maka perkara yang ditetapkan dengan jalan yang pasti adalah *tahrim* (haram) dan yang di tetapkan dengan jalan yang mengandung sangkaan adalah *karahah tahrim*. Maka hukum-hukum oleh ulama Hanafiyah dibagi tujuh macam. bukan lima macam. Dengan demikian maka perbuatan-perbuatan *mukalaf* menjadi : wajib dan fardhu, mandub, haram , makruh, karahah tahrim, makruh tanzih dan mubah.

Agar diperoleh pemahaman yang lebih komprehensif tentang macam-macam hukum *taklifi*, berikut akan diuraikan kelima macam hukum *taklifi* tersebut.

1. Wajib

Wajib menurut jumhur ulama merupakan sinonim atau persamaan dari kata fardhu, yaitu tuntutan yang bersifat mengikat, tegas atau harus dikerjakan dan apabila ditinggalkan, maka pelakunya berdosa lagi tercela. Sebagai contoh adalah perintah mengerjakan shalat lima kali sehari semalam dan menghormati kedua orang tua hukumnya wajib.

Mukallaf yang tidak shalat atau tidak menghormati kedua orang tua berdosa lagi tercela akhlaknya.154

Hukum wajib ini terbagi menjadi beberapa macam, terganting diari sisi mana pembagiannya. Seperti pembagian berdasarkan waktu pelaksanaan, dari sifat tuntutan, dari sisi umum-khusus, atau dari sisi kadar yang dituntut, sebagaimana akan dijelaskan berikut ini.

*a. Pembagian wajib bersasarkan waktu Pelaksanaan.*

Berdasarkan waktu pelaksanannya wajib terbagi menjadi dua, yaitu 1) mutlak dan 2) *muqayyad.* Wajib mutlak ialah wajib yang

154 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 28

pelaksanannya tidak dibatasi oleh Allah swt. dengan waktu tertentu dalam umur seperti pelaksanaan kafarat. Sedangkan wajib *muqayyad* ialah wajib yang pelaksanaanya dibatasi oleh Allah swt. dengan waktu yang tertentu seperti shalat dan puasa Ramadan.155

Mengenai waktu tertentu bagi perbuatan wajib dibagi lagi menjadi 3 (tiga) macam yaitu : *muwassa*' (lapang), *mudhayyaq* (sempit) dan *dzu syibhain*.

1) Waktu *muwassa*'

*Muwassa*' atau yang diistilahkan oleh ulama Hanafi dengan *dharf*, ialah waktu yang tidak lebih dari kadar yang wajib dan diserahkan kepada mukallaf untuk melakaukan kewajiban itu pada saat kapanpun yang dikehendakinya seperti waktu-waktu shalat lima waktu. Mereka sepakat bahwa waktu ini ialah sebab kewajiban di dalamnya yaitu tanda baginya dan syarat keabsahanya maka tidaklah wajib sebelum masuk waktunya dan tidak sah mendahuluinya. Mereka sepakat juga atas kebolehan melakukan perbuatan wajib kapanpun yang dikehendaki mukallaf dari waktu itu dan harus diniatkan wajibnya. Setelah sepakat atas hal ini, mereka berbeda pendapat tentang bagian waktu yang menjadi sebab adanya kewajiban, yaitu tanda bagi pengarahan khithab *Syari*' kepada *mukallaf*. Sebagain ulama berpendapat bahwa sesungguhnya awal bagian waktu merupakan tanda tujuan khitab.

Maka apabila waktu sudah mulai datang, *mukallaf* pun dituntut melakukannya dan disuruh memilih dalam seluruh bagian waktu itu dan ini bilamana perbuatan itu bisa dilakukan pada awal waktu, sedangkan bila tidak demikian maka sebabnya ialah bagian yang hilang halangan waktunya. Jika halangan itu meliputi seluruh bagian waktu tidaklah diarahkan suatu khitab dan tidak ada kewajiban.

Dalil bahwa bagian pertama ialah alamat (tanda) bagi tujuan khitab ialah firman Allah swt. :

أَ قِمِ الصَّلَاةَ لِـدُلُـوْكِ الشَّـمْـسِ

155 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 30

Artinya : Dirikanlah shalat diwaktu tergelincirnya matahari.

Tergelincirnya matahari telah dijadikan tanda bagi tujuan khitab dalam perkataan-Nya "dirikanlah shalat" kepada mukallaf.

Sebagai contoh atas hal itu adalah orang yang tertidur di seluruh waktu shalat, maka wajiblah ia menunaikan kewajiban yang waktunya adalah sesudah bangun, berdasar ijmak dan wajib pula sementara ia tidur tidak diarahkan kepadanya suatu khitab dan tidak pula ia menanggung sesuatu dengan dalil bahwa apabila ia mati sebelum bangun tidaklah ia berdosa menurut ijmak. Akan tetapi yang wajib ialah sabda Rasulullah saw. : Barang siapa tidur meninggalkan shalat atau lupa akan shalat hendaklah ia melakukan shalat itu bila ia mengingatnya karena saat itulah waktunya."

Ulama Hanafiyah berpendapat, sebabnya ialah bagian waktu yang berkaitan dengan penunaian shalat. Maka apabila tidak ditunaikan, ditetapkanlah bagian terakhir yang mencukupi waktu bagi sababiyahnya dan sesudah keluarnya waktu sababiyahnya dikaitkan dengan waktu yang tersisa. Bahwa orang yang dibebani kewajiban pada awal waktu lalu mendapati halangan taklif di tengah-tengahnya dan berlangsung terus hingga akhirnya, maka tidaklah wajib ia melakukannya.

Seperti halnya perempuan yang haid atau mengalami nifas (darah kotor sehabis bersalin) di tengah-tengah waktu. Andai kata sebab tuntutan ialah bagian awal niscaya kewajiban itu tetap menjadi tanggungannya dan ia pun tidak mencurahkan perhatiannya untuk suatu tanggung jawab kecuali dengan melakukan kewajiban itu baik pada waktunya atau di luar waktunya. Bahwa seseorang jika tidak dibebani kewajiban pada awal waktu, lalu hilang halangannya pada akhirnya, maka tetaplah perbuatan itu dalam tanggungannya sehingga haruslah ia melaksanakannya baik pada waktunya atau di luar waktunya, seperti halnya seorang yang belum baligh pada awal waktu lalu menjadi baligh di tengah waktunya atau akhirnya.

Bahwa *mukallaf* dibolehkan melakukan shalat ashar pada harinya dalam waktu yang kurang yaitu waktu perubahan matahari dan tidak boleh meng*qadha* shalat ashar dari kemarinnya. Andaikata

sebab sesudah habisnya waktu ialah bagian akhir niscaya tidak ada halangan bagi hal itu, karena yang wajib pada waktu itu seakan-akan kewajiban yang kurang oleh kurangnya sebab, maka di*qadha* pada waktu yang kurang. Agar ashal ini sesuai dengan *furu*' ini mereka berkata, bahwa sebab kewajiban pelaksanaan ialah bagian awal, jika pelaksanaannya berkaitan dengan bagian awal berpindahlah sababiyahnya kepada yang berikutnya.

Demikianlah hingga apabila sisa waktu tidak cukup untuk shalat yang dijadikan alasan, maka jika waktu habis dan tidak dilakukan shalat, maka dikaitkanlah s*ababiyah*nya dengan keseluruhannya. Tidaklah cukup bagi kebenaran ashal hanya dengan mendasarkan *furu*' mazhab, akan tetapi haruslah masuk akal, dikuatkan oleh dalil dan barangkali cabang-cabang ini berdasarkan atas kaidah-kaidah lain. Kita lihat bagaimana mereka menjadikan hubungan antara pelaksanaan dengan bagian waktu menunjukkan s*ababiyah*nya, sehingga jadilah hubungan yang menunjukkan tujuan khitab dalam penjelasannya memerlukan perbuatan yang diserukan kepada *mukallaf* untuk melakukannya dan ini adalah kebalikan dari penempatan tanda sehingga Ibnu Humam berpendapat : Perkataan mereka ini menjadi lebih jauh dari mazhab yang rendah yaitu bahwa t*aklif* itu bersamaan dengan perbuatan, karena mereka berpendapat bahwa tuntutan tidak mendahului perbuatan.

Tidaklah mungkin bagi mereka untuk menghilangkan s*ababiyah* dari awal bagian waktu pada asalnya. Mereka berkata bahwa awal waktu adalah sebab kewajiban yang tidak dituntut. Tidaklah mudah memahami ini.156

2) Waktu M*udhayyaq*

Waktu *mudhayyaq* yaitu waktu yang hanya berlaku bagi jenis kewajiban tertentu seperti bulan Ramadhan. Waktu *mudhayyaq* ialah waktu yang bersamaan dengan wajib dan dinamakan oleh ulama Hanafiyah *mi'yar* (takaran).

156Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedia Hukum Islam*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997) cet ke-1.

Sebagai contoh ialah puasa Ramadan. Allah swt. telah menentukan untuk menunaikan kewajiban puasa, maka tidak boleh di tunaikan pada waktu yang lain. dan ini telah disepakati ulama. Hanya saja ulama Hanafiyah memperincinya bahwa bila puasa ditunaikan dengan niatnya dalam hari-hari dibulan ini, Ia pun berubah menjadi wajibnya Ramadan baik pelaku puasa meniatkannya atau meniatkan lainnya atau tidak berniat puasa tertentu. Mereka berkata: Hal ini karena tujuannya batal pada niat yang berlawanan, sehingga tinggallah puasa mutlak dan dengan itu dilakukan puasa wajib. Sebagai besar ulama berlawanan dengan mereka dalam masalah itu maka mereka masyarakatkan niat menentuan, karena mengilangkan kesyariatan selain puasa tertentu dalam bulan Ramadan menyebabkan ketidak absahan puasa yang lain itu dalam bulan Ramadan jika ia meniatkannya.

Ketidakabsahan tidak mengharuskan adanya niat puasa yang sah, sedang pelaku puasa mengumumkan bahwa ia tidak meniatkannya, sehingga apabila telah tetap puasanya dalam bulan Ramadhan haruslah ia menggantinya. Maka apabila ia berniat puasa, tidak terdapat dalil bahwa ia ingin menyalahi kehendak Allah swt. karena tidak adanya *qarinah*, bahkan *qarinah* menunjukan bahwa ia maksudkan dengan puasanya itu pelaksanaan perbuatan yang diwajibkan atasnya. Adapun jika ia berniat dengan niat yang berlawanan, maka tampaklah dari situ keinginan menyalahi sehingga perbuatannya tertolak (tidak sah).

Abu Hanifah Rahimamullah berpendapat bahwa puasa Ramadan bisa dilaksanakan dengan niat apapun jika puasa pada waktu itu tidak terhalang bagi pelaku puasa. Sebaliknya, yaitu bila ia sakit atau dalam perjalanan, maka hukumnya berbeda. Seorang musafir jika berniat kewajiban lain, terjadilah menurut yang diniatkan, karena Allah swt. menetapkan rukhshah (keringanan) baginya sedang ia berada dalam kecenderungan kepada yang lebih ringan dan yang lebih ringan baginya ialah puasa wajib yang lain karena ia adalah hutang yang ia dilepaskan tanggung jawabnya dari padanya. Berdasarkan alasan ini jika ia berniat Sunah berpindahlah puasanya menjadi puasa Ramadhan, karena puasa sunah tidak lebih ringan, sebab tidak menggugurkan sesuatu dari tanggung jawabnya.

Jika penentuan puasa berasal dari manusia bukan dari Allah seperti waktu nadzar yang menjelaskan penunaian puasa pada waktu itu dengan niat mutlak dan dengan niat nafal/Sunah dan tidak ditunaikan dengan niat kewajiban yang lain sebagai perbedaan antara kekuasan Allah dan kekuasan manusia, karena kekuasaan Allah swt. mutlak sempurna sehingga bisa membatalkan hak hamba maupun kewajibannya, maka Ia pun membatalkan kesesuain Ramadhan untuk puasa selain puasa Ramadan.

3) Waktu *dzu syibhain*

Waktu haji menyerupai takaran dari segi bahwa satu tahun hanya berlaku bagi satu kali haji dan menyerupai *dharf* dari segi bahwa bulan haji tidak dipenuhi oleh amalan-amalannya. Ulama Hanafiyah memperinci *syibih awal* (keserupaan pertama) bahwa haji diwajibkan, ditunaikan dengan niat mutlak bagi keadaan dhohir mukallaf, yaitu bahwa ia menunaikan kewajiban sebelum sunah dan *syibih tsani* (keserupaan kedua) bahwa ia berlaku sebagai *nafal* (sunah) jika diniatkan begitu.157

*b. Pembagian wajib berdasarkan jumlah pelakunya.*

Wajib itu ada yang wajib '*ain* (perorangan) dan ada yang wajib *kifayah* (kolektif). Wajib '*ain* ialah perbuatan yang dituntut melakukannya oleh setiap orang *mukallaf* dan yang kedua perbuatan yang dituntut melakukannya tanpa memandang pelakunya. Kewajiban-kewajiban yang dibebankan oleh Alllah swt. kadang-kadang dituntut melakukannya dari setiap orang secara khusus seperti shalat, puasa, zakat dan haji, dinamakan wajib '*ain*. Kadang di tuntut melakukannya tanpa melihat pelakunya seperti perbuatan baik yang bermacam-macam, pembangunan rumah sakit, peradilan hukum dan pemberian fatwa, memulai salam dan menjawabnya, shalat atas orang mati dan lain sebagainya.

Jenis wajib kedua ini dinamakan wajib *kifayah*. Para fuqaha telah sepakat bahwa wajib *kifayah* bila dilakukan oleh salah seorang

157 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh* (Beirut : Dar al-Fikr,1988 M/1409 H.), hlm. 33-36.

pelaku, makan tuntutan tersebut telah dipenuhi dan gugurlah tanggung jawab dari orang-orang semuanya. Sebaliknya jika diabaikan dan tidak dilakukan oleh seorang pun, maka semua orang menanggung dosanya dan tanggung jawab nya. Sebaliknya semua orang menanggung dosanya dan tanggungjawabnya. Jumhur ahli ushul mengatakan, bahwa khitab itu ditunjukan kepada semua orang secara perorangan dan mereka berdalil atas hal itu dengan dua dalil:

Pertama; Sifat umum dari khitab dalam tuntutannya seperti firman Allah swt. "Diperintahkan kepadamu untuk berperang.", atau "Berperanglah dijalan Allah."

Kedua; Penimpaan dosa bagi semua orang dengan meninggalkan perintah dan ini adalah tanda kewajiban bagi semua orang.

Sebagian ahli ushul berpendapat, bahwa kewajiban itu tergantung pada seseorang, yaitu orang yang diduga kuat bahwa yang lain tidak melakukannya. Maka *mukallaf* adalah seseorang yang tidak melakukannya di waktu khitab dan tidak ditentukan, kecuali dengan sangkaan itu. Sehingga timbullah sanggahan yang mashyur dari mereka, yaitu dalam hal ini terdapat penimpaan dosa bagi salah seorang dari mereka dan itu tidak masuk akal, karena *taklif* berkaitan dengan orang yang berat dalam dugaannya bahwa yang lain tidak melakukannya, seakan-akan Al-Syari' berkata : "*Aku ingin perbuatan ini berlaku bagi umat dan Aku diwajibkan atas salah seorang dari kamu yang menyangka bahwa yang lain tidak melakukannya untuk melakukannya.*"

Mereka berdalil bahwa *taklif* berlaku bagi sebagian orang dengan dua dalil:

Pertama : Bahwa sebagian tuntutan menurut kifayah ditunjukan kepada sebagian umat.

Kedua : Gugurnya kewajiban dengan perbuatan sebagian orang dan berarti gugurnya kewajiban atas mukallaf dengan perbuatan orang lain.

Adapun pendapat bahwa wajib *kifayah* ditujukan kepada sebagian tertentu di sisi Allah, maka tak adil baginya dan pendapat ini berarti bahwa *mukallaf* tidak tahu apa yang dibebankan kepadanya dan juga berarti tidak sah bagi seseorang untuk

menunaikan kewajiban, karena ia tidak tahu apakah ia yang dibebani taklif atau lainnya.

c. *Pembagian Wajib Berdasarkan Kadar atau Ukurannya.*

Wajib terbagi atas *muhaddad* (terbatas) dan *ghairu muhaddad* (tidak terbatas). *Muhaddad* ialah yang ditentukan Alllah swt. kadar ukurannya sehingga ghoiru muhaddad yang tidak ditentukan oleh Allah swt. kadar ukurannya. Tuntutan-tuntutan Allah swt. ada kalanya terbatas ukurannya seperti shalat wajib, zakat dan harga-harga pembelian. Ini semua menjadi tanggung jawab *mukallaf* yang wajib atas diri nya sebagai hutang hingga ditunaikan. Dalil atas pembatasan dan penentuan itu ialah karena ia mengandung pengertian tujuan untuk melaksanakan perbuatan yang tertentu itu, sehingga jika dilaksanakan maka khitob itu tetap atasnya dan tidak gugur darinya kecuali dengan alas an yang benar.

Syarat-syarat *ja'liyah* beserta masyrutnya ada dua macam:

1. Syarat yang menyempurnakan hikmah Allah swt. sehingga tidak terdapat di dalamnya hal yang bertentangan dengan hikmah itu, seperti persayaratan gadai, kontan dan hutang dalam harga dan persyaratan haul dalam zakat dan penyimpanan barang dalam pemotongan harga.
2. Syarat yang tidak sesuai dengan maksud masyrutnya dan tidak menyempurnakan hikmahnya, akan tetapi sebagai kebalikannya yang pertama. Sebagiamana jika disyaratkan dalam perkawinan untuk tidak memberi nafkah kepada istri atau syarat dalam jual-beli untuk tidak memaanfaatkan barang yang dijual. Bagian ini juga tidak ada persoalan dengan hikamh dari sebab itu, maka tidaklah sah untuk menggabungkan keduanya sehingga menjadi sia-sia.

2. *Mandub (Sunah)*

*Mandub* merupakan sinonim persamaan kata dari *nafilah*, *sunah*, *tathawwu'* dan *ihsan*. Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan mandub sebagai :

اَ لْمَـنْـدُوْبُ هُـوَ مَا طَلَبَ الشَّارِعُ فِـعْـلَهُ طَلَـبًا غَـيْـرَ لَازِمٍ أَوْ مَا يُـثَـابُ فَاعِـلُهُ وَلَا يُـعَـاقَبُ تَارِكُـهُ 158

Artinya : Mandub ialah perbuatan yang dituntut Syari'. dengan tuntutan yang tidak pasti, atau sesuatu yang diberi pahala bagi pelakunya, akan tetapi tidak berdosa meninggalkannya.

Perbuatan yang termasuk kategori sinah ini dibagi menjadi dua, yaitu sunah *muakkadah* dan sunah *ghairu muakkadah*.

a. Sunah *muakkadah* adalah sunah yang Nabi saw. Senantiasa mengerjakannya meskipun perbuatan tersebut bukan hal yang wajib. Sebagai contoh ialah shalat witir, shalat sunah 2 rakaat sebelum fajar, setelah zhuhur, setelah maghrib dan setelah isya'.
b. Sunah *ghairu muakkadah*, yaitu sunah yang Nabi saw tidak secara rutin mengerjakannya. Sebagai contoh ialah shalat sunah 4 rakaat sebelum zhuhur, 4 rakaat sebelum ashar, 4 rakaan sebelum isya' atau sedekah sunah dalam keadaan darurat dan tidak ada orang lain yang sedekah.159

Sebagian ulama ushul yang lain membagi sunah menjadi 3 (tiga) macam, sebagai berikut:

a. Sunah Huda, yaitu apabila pelaksanaannya sebagai pelengkap bagi kewajiban agama, seperti adzan shalat jamaah. Orang yang meninggalkan itu sesat dan berdosa sehingga apabila semua orang sepakat untuk meninggalkannya, maka mereka ini boleh diperangi.
b. Sunah-Sunah Tambahan, yaitu hal-hal yang dikerjakan Nabi saw. berupa hal-hal biasa bersifat akhlak seperti dalam makan, minum, tidur dan pakaiannya. Jika dijalani oleh mukallaf adalah baik, sedang bila ditinggalkannya, maka tidak

158 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 39
159 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 39

berpengaruh apa-apa yaitu tidak berkaitan dengan kemakruhan dan keburukan.

c. N*afl*, yaitu yang ditetapkan sebagai tambahan atas fardhu dan Sunah, seperti shalat *tathawu*'. Ini menimbulkan pahala bagi pelakunya dan tak ada hukuman dan teguran bagi yang meninggalkannya.160

3. Haram (Larangan)

Haram ialah perbuatan yang dilarang oleh Syari' melakukannya dengan larangan yang tegas dan pasti dan dikenakan hukuman bila dilakukan.161 Ulama Hanafi membagi tuntutan yang menyebabkan penolakan perbuatan menjadi 2 (dua) bagian dengan memperhatikan cara penetapannya.

a. Haram yang telah tetap secara pasti (*qath'i*), yaitu haram yang berdasarkan nash-nash Alquran dan Sunah mutawatir serta ijmak. Ini akibatnya adalah *tahrim* yang menurut mereka merupakan kebalikan *fardlu*.
b. Haram yang tetap secara *zhanni* (dugaan kuat), yaitu haram yang dasarnya adalah *khabar-khabar ahad* dan *qiyas*. Ini akibatnya ialah *karahah tahrim*, lawan kata dari wajib.162

Istilah mereka berbeda dalam menetapkan kadar *makruh tahrim*. Berkata Muhammad: Setiap makruh ke haram adalah macam perbuatan yang boleh dilakukan. Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf berpendapat bahwa makruh itu lebih dekat kepada haram. Yang jelas mereka tidak suka menetapkan lafadh haram atas makruh, karena jalan ketetapan yang dikehendakinya tidaklah pasti, walaupun mereka bersepakat dengan lainnya dalam maknanya yaitu bahwa makruh itu dihukum perbuatannya seperti haram, hanya saja pengingkar makruh menjadi fasiq bukan kafir dan hal ini tak ada seorang pun yang menyalahi mereka, karena suatu hal yang jalannya

160TM Hasbi Ash-Shiddieqi, *Hukum-hukum Fiqh Islam*, (Jakarta Bulan Bintang, 1978)

161 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 43.

162 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul Fiqh* hlm. 47.

berdasar *zhann* (sangkaan) tidaklah dikafirkan pelanggarrnya menurut seluruh ulama.

4. Makruh.

Makruh yaitu perbuatan yang Syari' menuntut kepada mukallaf untuk meninggalkannya, tetapi tuntutannya tidak tegas atau tidak keras. Sifat tuntutan yang demikian dapat diketahui dari redaksi nash syarak sendiri. Atau ada larangan yang disertai pernyataan bahwa larangan tersebut menunjukkan hokum makruh, bukan haram.163 Sebagai contoh ialah firman Allah swt.

لَا تَسْأَلُوْا عَنْ أَشْيَآءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ (المائدة : 101)

Artinya : Dan janganlah kamu menanyakan (kepada nabimu) hal-hal yang apabila diterangkan kepadamuniscaya akan menyusahkanmu.

Sebagaimana telah dikemukakan, bahwa boleh jadi *Syari*' menuntut hal-hal di mana mukallaf diperbolehkan memilih salah satu di antaranya dari apa yang telah ditetapkan dalam *tasyri*'. Sudah barang tentu maksud khitab itu ialah larangan untuk mengumpulkan antara keduanya dan seseorang harus memilih salah satu di antara keduanya. Akibatnya ialah larangan mengumpulkan antara keduanya dan haruslah ia melakukan salah satunya.

5. *Mubah*

Mubah mengandung pengertian bahwa seseorang diberikan kebebasan memilih oleh Syari' antara mengerjakan atau meninggalkannya.164 Artinya, seorang mukallaf tidaklah dituntut untuk melakukannya dan tidak pula dituntut menjauhinya. Adapun ia tidak dituntut menjauhinya, karena hal-hal berikut:

---

163 Abdul Wahab Khallaf, *'Ilmu Ushul al-Fiqh*, Cet. Ke-12 , Kairo, Dar al-Qalam, 1978), hlm. 114.

164 Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, hlm. 115.

a. Sesungguhnya mubah menurut Allah swt. adalah perbuatan yang disuruh pilih antara mengerjakannya dan meninggalkannya tanpa pujian maupun celaan.
b. Jika ditetapkan kesamaan antara perbuatan dan meninggalkannya secara syarak dalam masalah mubah, maka apabila orang yang meninggalkannya dianggap pelaku ketaatan bolehlah pelakunya dianggap pelaku ketaatan dengan perbuatannya dari segi perbuatan dan penolakannya adalah sama terhadap mubah dan ini tidak dapat, bahkan tidak masuk akal.
c. Kesepakatan bahwa pelaku nadzar meninggalkan mubah tidaklah lazim memenuhi nadzarnya dan andaikata penolakan mubah ini adalah ketaatan, lazimlah penunaian nadzarnya.
d. Andaikata meninggalkan mubah adalah ketaatan lazimlah penyingkiran mubah dari hukum syarak dari segi penglihatan kepada mubah itu sendiri dan hal itu batal menurut Ijmak.165

Hal itu ditentang oleh Al-Ka'bi, karena ia menyangkal mubah dengan memandang kepada akibatnya bukan kepada perbuatan itu sendiri. Ringkasnya adalah kaidah ini tidak ditentang oleh seorangpun. Ini jika memandang mubah dari segi keadaannya sebagai mubah. Jika memandangnya dari segi penolakannya dari segi dalih untuk hal lainnnya, maka ia memberikan hukum yang disebabkannya. Allah swt. tidak mempunyai tujuan dalam perbuatan mubah dengan tidak menolaknya dan bukan pula dalam penolakannya tanpa melakukannya.

Macam-macam *Mubah*:

a. Mubah yang diungkapkan secara jelas untuk memilih. Misalnya : "apabila engkau kehendaki kerjakanlah dan bila tidak engkau kehendaki, maka tinggalkanlah".
b. Mubah yang tidak terdapat didalmnya dalil syar'i dari Allah swt. untuk menyuruh pilih, akan tetapi Allah swt. menjelaskan tidak aka nada kesempitan jika dikerjakan.

165 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh* hlm. 51-52.

c. Mubah yang tidak terdapat sama sekali ketentuan dari Syari' sehingga yang berlaku adalah hukum asalnya, yaitu mubah.166

Semua macam ini ada secara pasti, walaupun sebagian Mu'tazilah telah menentang penamaan mubah sebagai hukum syarak dan mereka berpendapat bahwa ini adalah ketentuan dari Allah swt. bagi sesuatu atas keadaan sebelumnya untuk menghilangkan kepicikan sebagai akibat mengerjakan atau meninggalkannya.

-.-

166 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 52-53.

# BAB VI
# HUKUM WADH'I
# DAN MACAM-MACAMNYA

Ushul fiqh adalah ilmu pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan pembahasan- pembahasan yang dapat membawa kepada penemuan hukum amal perbuatan manusia berdasarkan dalil-dalil yang spesifik dan terperinci. Oleh karena itu objek pembahasaan ushul fiqh ialah dalil – dalil syarak yang terdapat dalam Alquran dan Hadis. Hukum syarak ialah titah Sang Pencipta syari'at yang berkaitan dengan perbuatan – perbuatan orang *mukallaf*, yang mengandung suatu tuntutan untuk mengerjakan atau meninggalkan, atau pilihan yang menjadikan sesuatu sebagai sebab, syarat atau penghalang bagi adanya hukumyang lain. Sebagaimana telah dikemukakan pada bab sebelumnya, Hukum syarak dibagi menjadi 2 (dua) macam, yaitu hukum *taklifi*, dan hukum *wadh'i*. Pembahasan tentang hukum taklifi telah dikemukakan pada bab V, dan berikut ini akan dibahas tentang hukum *wadh'i* dan macam-macamnya.

## A. Pengertian Hukum W*adh'i*

Hukum *wadh'i* adalah hukum yang memiliki tujuan untuk menjadikan suatu hal menjadi sebab atau menjadi syarat atau penghalang atas adanya suatu hukum. Menurut Al-Amidi, termasuk hukum *wadh'i* membicarakan hukum sesuatu apakah ia sah atau

batal, '*azimah* atau *rukhshah*, sah atau rusak (*fasid*).167 Sebagai contoh ialah, kepemilikan harta sampai batas nishab merupakan syarat bagi [emiliknya untuk membayar zakat. Kondisi suci seorang muslim yang baligh dari hadas dan najis merupakan syarat sahnya shalat. Pembunuhan pewaris oleh calon ahli waris merupakan sebab gugurnya hak mewarisi.

B. Macam – Macam Hukum W*adh'i*

Hukum *wadh'i* tidak harus berhubungan langsung dengan tingkah laku manusia, tetapi bisa berbentuk ketentuan-ketentuan yang ada kaitannya dengan perbuatan *mukallaf* yang dinamakan hukum *taklifi*, baik hubungan itu dalam bentuk sebab-akibat, atau syarat dan yang diberi syarat atau penghalang dan yang dikenakan halangan. Dengan demikian, hukum *wadh'i* itu ada 3 macam :

1. *Sabab (sebab)*

Secara bahasa, sebab berarti sesuatu yang dapat menyampaikan kepada apa yang dimaksud. Dalam bahasa indonesia , sabab disebut dengan "sebab" yang nerarti hal yang menimbulkan terjadinya sesuatu.168 Sebab menurut jumhur ulama adalah sesuatu yang jelas batas-batasnya, yang oleh Allah dijadikan sebagai tanda bagi adanya hukum.169 Berdasarkan definisi ini, ada 2 (dua) esensi yang terkandung di dalamnya. Pertama sesuatu itu tidak sah dijadikan sebagai sabab keculi Allah sendiri yang menjadikannya, karena hukum *taklifi* merupakan pembebanan dari Allah swt., maka yang membebani adalah Allah swt. dan jika yang membebani adalah Pembuat hukum (*Syari'*), maka Dia-lah menjadikan sebab – sebab hukum-hukumnya.

---

167 Muhammad Al-Hudhari Beik, Muhammad, U*shul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/1988 M.), hlm. 54; Wahbah al-Zuhaili, U*shul al-Fiqh al-Islami*, Juz 1, cet. ke-26 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009 M/1430 H.), hlm. 98.

168 Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, K*amus Besar Bahasa Indonesia*, edisi II, cet. ke-1 (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hlm. 886.

169 Muhammad Abu Zahrah, U*shul al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 55.

Kedua, sebab-sebab ini bukanlah faktor penyebab adanya hukum *taklifi*, melinkan sekedar indikasi kemunculannya.170

Selanjutnya mengenai "sabab" ini terbagi menjadi 2 (dua) yaitu:

1. Sabab yang berada di luar batas kemampuan *mukallaf*. Sabab yang berada di luar batas kemampuan *mukallaf* ialah sabab yang dijadikan Allah swt. sebagai pertanda atas adanya hukum. Kita tidak dapat mengetahui kenapa hal itu yang dijadikan pertanda hukum oleh Allah swt.
2. Sebab yang berada dalam batas kemampuan *mukallaf*. Sebab yang berada dalam batas kemampuan *mukallaf* ialah sebab dalam bentuk perbuatan *mukallaf* yang ditetapkan oleh pembuat hukum akibat hukumnya.
3. Sebab dalam bentuk perbuatan mukllaf di atas terbagi pula kepada tiga macam: 1) Sebab yang dituntut oleh pembuat hukum untuk diadakan : artinya dituntut untuk memperbuatnya; 2) Dituntut dalam bentuk tuntutan untuk meningalkannya; 3) Diberi izin untuk melakukannya selama berada dalam batas kemampuan *mukallaf*. .171

Ditinjau dari segi ia menghendaki membawa maslahat dan menghindarkan mafsadat atau kerusakan, ia berada di bawah hukum *taklifi*. Ditinjau dari segi Allah menjadikannya, mengandung akibat terhadap hukum lain, ia termasuk wilayah hukum *wadh'i*. Dalam bentuk ini perlu diperhatikan beberapa hal :

1. Suatu sebab bila ada dalam bentuk tuntutan atau izin berbuat, maka hukum diakibatkannya berbentuk hak-hak yang dapat diterima.
2. Setiap sebab mengakibatkan sesuatu hukum yang disebut musabab, meskipun pelaku yang melakukan sebab itu tidak menghendaki adanya. Alasannya ialah karena sebab bukanlah dengan sendirinya berpengaruh terhadap hukum; yang berperan terhadap ada atau tidak adanya hukum adalah syar'i (pembuat hukum) sendiri.

170 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 55.
171 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 56

3. Menetapkan sesuatu sebab, menuntut adanya kesengajaan yang menetapkan kepada musabab karena kita mengetahui secara pasti bahwa sebab itu tidak akan menjadi sebab dengan sendirinya dari segi keberadaannya, tetapi menjadi sebab dengan sendirinya dari segi timbulnya sesuatu yang lain sebagai akibatnya
4. Hukum syarak sesungguhnya ditetapkan untuk mendatangkan kemaslahatan atau menolak kerusakan. Itulah yang menjadi musababnya secara pasti.
5. Sebab yang terlarang adalah sebab yang akan mendatangkan kerusakan, bukan mendatangkan kemaslahaan, sebagaimana sebab yang ditentukan menurut syarak adalah sebab yang akan mendatangkan maslahat.

Kesimpulannya ialah bahwa kerusakan yang timbul dari sebab yang ditetapkan syarak sebenarnya bukanlah timbul dari sebab itu sendiri; tetapi timbul dari sebab lain yang bersamaan dengan itu.

*2. Syarat*

Para ahli memberikan definisi yang berbeda terhadap syarat dalam bentuk perbedaan yang tidak begitu berarti. Dari satu sisi, syarat sama dengan sebab, yaitu bahwa hukum tergantung kepada adanya, sehingga bila tidak ada syarat, maka pasti hukum pun tidak ada. Berbeda halnya dengan sebab, keberadaan sebab menuntut adannya hukum, tetapi adanya syarat belum tentu menuntut adannya hukum. Oleh karena itu ulama ushul mendefinisikan syarat sebagai :

اَلْأَمْرُ الَّذِى يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وُجُوْدُ الْحُكْمِ , وَ يَلْزَمُ مِنْ عَدَ مِهِ عَدَمُ الْحُكْمِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُوْدِهِ وُجُوْدُ الْحُكْمِ. 172

Artinya : sesuatu yang tergantung kepada adanya hukum, dan pasti jika tidak ada syarat, maka tidak akan ada hukum, meskipun dengan adanya syarat tidak otomatis aka nada hukum.

172 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 59.

Syarat itu ada tiga bentuk :

1. Syarat *'aqli*; Seperti kehidupan menjadi syarat untuk dapat mengetahui. Adanya paham menjadi syarat untuk adanya taklif atau beban hukum.
2. Syarat *'adi*; Artinya berdasarkan atas kebiasaan yang berlaku; seperti ber-sentuhnya api dengan barang yang daat terbakar menjadi syarat berlangsungnya kebakaran.
3. Syarat *syar'i*; Syarat berdasarkan penetapan syarak, seperti sucinya badan menjadi syarat untuk shalat.

Syarat secara garis besarnya merupakan pelengkap bagi sebab atau pelengkap bagi musabab. Dengan demikian, syarat itu ada dua macam :

1. Syarat sebagai pelengkap bagi sebab; Syarat yang hikmahnya ditetapkan sebagai penguat bagi hikmahnya sebagi sebab.
2. Syarat sebagai pelengkap bagi hukum atau musabab; Syarat yang menguatkan hakikat musabab; artinya menguatkan rukunnya.

Syarat yang merupakan pelengkap bagi musabab sebagaimana dikemukakan di atas berbeda dengan syarat yang menjadi pelengkap bagi rukun; karena itu sesuatu yang menentukan adanya musabab dan merupakan bagian darinya, tidak berada di luarnya.

Syarat dari segi hubungannya dengan *masyruth* secara hukum terbagi menjadi dua yaitu :

1. Syarat yang kembali pada hukum *taklifi*, baik disuruh melakukannya, seperti bersuci bagi keperluan shalat atau membersihkan pakaian yang merupakan syarat bagi shalat itu. Syarat dalam bentuk ini jelas adannya kesengajaan dari pembuat hukum.
2. Syarat yang kembali pada hukum *wadh'i* seperti haul atau berlalunya tahun yang menjadi syarat bagi kewajiban zakat. Syarat dalam bentuk ini tidak ada kesengajaan bagi pembuat hukum atau Allah swt. Untuk menghasilkannya ditinjau dari segi keberadaannya sebagai syarat; begitu pula tidak ada kesengajaan untuk tidak mengadakaannya. Tetapnnya ukuran nisab itu satu tahun hingga wajib padannya zakat bukanlah sesuatu yang

dituntut mengerjakaannya dan tidak pula di tuntut untuk meninggalkannya.

Syarat yang kembali pada hukum *wadh'i* itu terbagi menjadi dua, yaitu :

1. Syarat *syar'iyah*; yaitu syarat-syarat yang ditetapkan Allah untuk terjadinnya sebab atau terjadinnya musabab.
2. Syarat *ja'liyah*; ialah syarat yang diperbolehkan oleh *Syari'* dilakukan oleh pihak yang melakukan akad pada saat melangsungkan akad untuk berlakunya hukumannya. Ia adalah syarat yang ditetapkan untuk terlaksannya hukum yang dikaitkan dengan akad.173

   Syarat *ja'liyah* yang merupakan perbuatan mukalaf yang dibolehkan *Syar'i*, terbagi dua :

   a. Syarat yang berhubungan dengan adanya akad. Syarat ini merupakan pelengkap bagi sebab, seperti mengaitkan akad atas syarat.
   b. Syarat yang melengkapi musabab, yaitu syarat yang beriringan dengan akad sehingga menyebabkan kelazimaannya atau mengekalkan kelazima itu.

   Syarat *ja'liyah* yang dua ini dibolehkan *Syari'* berlaku dalam akad, tidak dibolehkan secara mutlak dan juga tidak dilarang secara mutlak.174

   Beberapa masalah yang kembali kepada syarat *ja'li* itu ialah sesuatu yang ditetapkan oleh *Syari'* sebagai syarat, yang implikasinya adalah:

   a. *Masyruth* tidak mungkin terlaksana dengan adanya syarat itu, disebut "syarat sah";
   b. *Masyruth* tidak terlaksana dengan sempurna kecuali dengan adannya syarat itu, disebut "syarat kamal";

173 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqhal-Islami*, Juz I, hlm. 106

174 Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (Bandung: al-Ma'arif, 1986), hlm. 149.

c. *Mukllaf* menjadikannya sebagai syarat sedangkan *Syari'* menyalahinya, disebut syarat *ja'li* dalam artian khusus, yanga terbagi dua sebagaimava disebutkan di atas.175

Syarat – syarat dalam hubungannya dengan *masyruth* terbagi tiga, yaitu:

1. Syarat itu merupakaan pelengkap bagi hikmah sesuatu yang disyaratkan atau hukum; dan merupakan pendukung terhadap hukum; artinya, tidak bertentangan dengan hukum. Syarat-syarat dalam bentuk ini tidak diragukan keabsahannya dan bersifat mengikat terhadap hukum.
2. Syarat itu tidak sejalan dengan tujuan hukum yang disyaratkan dan tidak pula melengkapi hikmahnnya, bahkan berlawanan dengan hukim itu sendiri.syarat dalam bentuk ini tidak diragukan tentang kebatalannya karena syarat itu berlawanan dengan tujuan ditetapkannya.
3. Syarat itu tidak tampak adannya perlawanav maupun kesejalannya dengan hukum yang disyaratkan. Syarat dalam bentuk ini merupakan hal yang diperbincangkan dikalangan ulama.176

3. *Mani'* (penghalang).

Definisi *mani'* secara etimologi berarti "penghalang dari sesuatu". Secara terminologi, sesuatu yang ditetapkan syariat sebagai penghalang bagi adanya hukum atau penghalang bagi berfungsinya sesuatu sebab. Sebuah akad perkawinan yang sah karena telah mencukupi syarat dan rukunnya adalah sebagai sebab waris mewarisi. Tetapi masalah waris mewaris itu bisa terhalang di sebabkan suami misalnya membunuh istrinya.

Dari segi sasaran yang dikenai pengaruhnya, ada dua macam *mani'* yaitu :

1. *Mani'* yang berpengaruh terhadap sebab, dalam arti adanya mani' mengakibatkan "sebab" tidak dianggap berarti lagi.

175 Mukhtar Yahya, hlm. 150

176 Muhammad al-Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr,1988 M/1409 H), hlm. 62-63.

Dengan tidak berartinya sebab itu dengan sendirinya musabab atau hukum pun tidak akan ada karena dia mengikuti kepada sebab.

2. *Mani*' yang berpengaruh terhadap hukum, dalam arti menolak adanya hukum meskipun ada sebab yang mengakibatkan adanya hukum

*Mani*' dalam kaitannya dengan hukum *taklifi* terbagi kepada dua macam :

1. *Mani*' yang tidak mungkin berkumpul bersama dalam tuntutan *taklifi*, yaitu halangan yang berkaitan dengan hilangnya akal dalam bentuknya; karena akal itu adalah satu syarat berlakunya *taklif*. Bila akal itu hilang maka tidak mungkin ada tuntutan.
2. *Mani*' yang mungkin berkumpul dengan asal *taklif*. Hal ini terbagi pula kepada dua:
   a. *Mani*' yang dapat bertemu dengan asal *taklif*, tetapi adanya *mani*' itu mengangkat asal *taklif* secara menyeluruh. *Mani*' ini mencabut prinsip *taklifi*, meskipun *taklifi* pada waktu itu dapat dilaksanakan.
   b. *Mani*' yang dapat bertemu dengan asal taklif dan tidak mencabut asal taklif itu, tetapi mencabut sifat keharusannya. Dengan demikian tuntutan wajibnya tidak berlaku lagi. Dengan tercabutnya hukum wajib *taklifi* itu, maka yang berlaku selanjutnya ada dua kemunkinan yang merupakan pencabangan dari mani', yaitu :
      1) *Mani*' yang tidak mengangkat asal *taklif*, tetapi mengalihkannya dari tuntutan pasti kepada kemungkinan adanya pilihan antara melakukan atau tidak.
      2) *Mani*' yang tidak mengangkat asal *taklifi*; tetapi hanya mengangkat sifat keharusannya dan beralih kepada "tidak berdosa dan tidak menyalahi *taklif*". Semua bentuk rukhshah termasuk dalam bentuk ini.

*Mani*' dari segi tidak adanya kesengajaan syarak untuk dilakukan atau ditingalkan oleh mukllaf terbagi menjadi dua :

1. M*ani*' yang termasuk lingkup tuntutan t*aklifi*, baik dalam bentuk perintah atau larangan atau keizinan. Hukum ini akan tergantung kepada tidak adanya *mani*'.
2. M*ani*' yang termasuk dalam lingkup hukum *wadh*'*i*. Dalam hal ini tidak ada kesengajaan bagi *Syari*' untuk menghasilkannya dari segi ia adalah *mani*' dan juga tidak untuk tidak menghasilkannya. Yang dimaksud oleh *Syari*' dengan adanya *mani*' di sini ialah bila terdapat *mani*' maka terangkatlah sebab, yaitu hukum.

Ulama Hanafiyah membagi *mani*' menjadi lima macam, yaitu :

1. M*ani*' yang menghalani kelangsungan sebab.
2. M*ani*' yang menghalangi kesempurnaan sebab pada hak pihak yang tidak ikut dalam akad.
3. M*ani*' yang menghalangi mulai berlakunya hukum.
4. M*a*ni' yang menghalangi kesempurnaan hukum.
5. M*ani*' yang menghalangi kelaziman hukum.

4. Sah, F*asad* dan Batal

Ditinjau dari segi hasil suatu perbuatan hukum dalam hubungannya dengan 3 (tiga) hukum *wadh*'*i* tersebut , para ahli memasukkan ke dalam hukum *wadh*'*i* tiga hal lagi, yaitu sah, *fasad* dan batal. 177 Ketiga istilah tersebut merupakan sifat-sifat yang mengiringi hukum-hukum syarak, baik hukum *taklifi* maupun hukum *wadh*'*i*. Sebagai conotoh adalah shalat yang merupakan objek hukum *taklifi*, akan dinilai sah apabila dilaksanakan dengan terpenuhinya sebab-sebab dan syarat-syarat sahnya shalat. Sebaliknya, shalat tidak dianggap sah apabila tidak memenuhi syarat-syaratnya atau dilaksanakan tidak sesuai waktunya.

Guna memperoleh pemahaman yang lengkap, berikut akan dijeaskan mengenai ketiga istilah sah, fasad dan batal tersebut.

177 Muhammad Abu Zahrah, U*shul al-Fiqhal*., hlm. 64-65; Wahbah al-Zuhaili, U*shul al-Fiqhal-Islami*, hlm. 108-109.

1. *Shah*;

Pengertian shah yang dalam bahasa Indonesia disebut dengan istilah "sah" – digunakan secara mutlak dengan dua pandangan :

Dimaksud dengan shah bahwa perbuatan itu mempunyai pengaruh dalam kehidupan dunia atau dengan arti perbuatan itu mempunyai arti secara hukum.

Dimaksud dengan "sah" bahwa perbuatan itu mempunyai pengaruh atau arti untuk kehidupan akhirat; seperti berhaknya atas pahala dari Allah swt. Bila dikatakan perbuatan itu diharapkan mendapat pahala diakhirat.

Baik dalam pengertian pengaruh dalam tinjauan dunia atau akhirat, maka suatu perbuatan dikatakan sah bila perbuatan itu dilakukan sesudah ada sebab, terpenuhi rukun dan telah terhindar dari segala bentuk *mani*'.

Dari keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa yang dimaksdu dengan shah- baik dalam bidang ibadat atau muamalah – adalah ; telah mencapai tujuan". Artinya tuntutan berbuat untuk mengikuti tujuan dari hukum itu dibenarkan Allah. Tujuan itu telah tercapai bila hukum telah terlaksana. Pencapaian tujuan di sini berbeda antara ibadat dan akad pada muamalah.

2. *Fasad*

*Fasad* merupakan kebalikan dari shah. Istilah ini tidak berlaku di kalangan jumhur ulama karena bagi mereka, *fasid* mempunyai arti yang sama dengan batal, baik dalam bidang ibadat maupun muamalah. Pengertian *fasid* hanya berlaku di kalangan ulama Hanafiyah; itupun hanya dalam bidang muamalah ini ada perbedaan antara *fasid* dengan batal.

Dengan demikian, terdapat kesamaan pendapat dalam hal penamaan batal dengan *fasid* dalam ibadat, yaitu sesuatu perbuatan yang dilakukan tidak memenuhi rukun dan syarat, atau belum berlaku sebab atau terdapat *mani*'.

Dalam bidang akad atau muamalah terdapat kesepakataan ulama dalam penggunaan arti sah, yaitu ;" suatu akad yang telah memenuhi syarat-syarat yang melengkapi sebab dan tidak terdapat

padanya halangan apa pun". Tetapi dalam menetapkan hukum tidak sah terdapat perbedaan pendapat.

Menurut jumhur ulama akad yang tidak sah itu hanya ada satu macam ; tidak berbeda antara batal dan *fasid*, baik kekurangan pada rukun maupun pada syarat dan sifatnya. Menurut ulama Hanafiyah bila kekurangan atau kesalahan terdapat pada rukun dari suatu akad, perbuatan itu disebut batal dan tidak memberi bekas apa-apa, karena tidak terdapat sebab dan dengan sendirinya tidak membawa akibat hukum. Dalam perkawinan umpamanya, tidak ada salah satu pihak yang berakad.

Apabila kekurangannya atau kesalahan terdapat pada salah satu syarat di antara syarat yang berkaitan dengan hukum disebut *fasid*. Dalam bentuk ini perbuatan dapat berlangsung karena telah menghasilkan sebagian akibat dengan telah adanya sebab bagi hukum itu. Tetapi karena tidak sempurna, maka harus disempurnakan kemudian. Dalam nikah umapanya belum terdapat mahar. Akad nikah dapat berlangsung tetapi sesudah itu suami harus memberikan mahar kepada istrinya.

3. *Batal*

*Batal* yang ada dalam bahasa Indonesia disebut dengan istilah "batal" – yaitu kebalikan dari sah. Batal juga mempunyai dua arti dilihat dari segi dalam bidang apa kata bathal itu digunakan :

a. Batal digunakan untuk arti "tidak berpengaruhnya perbuatan bagi pelaku dalam kehidupan di dunia". Arti ini berbeda dalam ibadat, muamalah dan akad. Arti batal dalam ibadat adalah bahwa ibadat itu tidak memadai dan belum melepaskan tanggung jawab serta belum menggugurkan kewajiban *qadha*'.

   Ibadat dikatakan batal bila menyalahi tujuan *Syari*' dalam menetapkan amalan itu. Bertentangan dengan maksud syarak itu terkadang mengenai materi ibadat itu sendiri, seperti tidak cukup rukun dan syaratnya, atau terdapat *mani*', dan terkadang juga mengenai sifat luar yang terlepas darinya.

   Muamalah dikatakan batal dalam arti tidak tercapai arti atau manfaat yang diharapkan secara hukum, yaitu adanya peralihan hak milik atau menghalalkan hubungan yang semula

haram. Biasanya hal-hal yang mengenai muamalah atau akad itu menyangkut kepentingan di dunia dan oleh karenanya pembicara di sini dilihat dari dua hal :

1) Dari segi perbuatan itu termasuk hal-hal yang diizinkan atau disuruh oleh *Syari*'
2) Dari segi kembalinya kepentingan hamba (manusia)

b. Batal digunakan untuk tidak berpengaruhnya perbuatan itu bagi pelaku di akhirat, yaitu tidak menerima pahala. Tidak adanya bekas dari perbuatan bisa terjadi dalam beberapa kemungikan sebagai berikut :
    1) perbuatan itu dilakukan tanpa sengaja seperti perbuatan orang tidur.
    2) Perbuatan itu dilakukan hanya semata – mata mencari tujuannya yaitu pahala.
    3) Perbuatan itu dilakukan sesuai dengan yang dikehendaki tapi dalam bentuk keterpaksaan.
    4) Perbuatan itu dilakukan sesuai dengan yang dikehendaki dalam bentuk *ikhtiyari* seperti seseorang melakukan sesuatu perbuatan mubah sesudah diketahuinya bahwa itu mubah, hingga kalau sifatnya tidak mubah tentu tidak akan dilakukannya.

-.-

# BAB VII
# MAHKUM FIIH (OBJEK HUKUM)

Bagi umat Islam dalam kehidupan sehari-hari tidak boleh hidup sekehendak hati sendiri, karena semuanya ketentuan yang telah diatur oleh *al-Hakim* Allah swt. Allah lah Sang pembuat hukum yang dititahkan kepada seluruh *mukallaf*, baik yang berkaitan dengan hukum *taklifi* seperti wajib, sunah, haram, makruh, mubah maupun yang terkait dengan hukum *wadh'i* seperti sebab, syarat, halangan, sah, batal, *fasid*, *azimah* dan *rukhsah*.

Objek hukum dalam ushul fiqh sering disebut dengan istilah *mahkum fih* karena di dalamnya terdapat status hokum yang melekat seperti hukum wajib, sunah, haram dan sebagainya. Jelasnya, perbuatan seorang *mukallaf* yang terkait dengan perintah Allah swt. dinamakan *mahkum fih*, sedangkan seseorang yang dikenai khitab itulah yang disebut *mahkum 'alaih* (*mukallaf*).

Patut dicamkan bahwa dalam kehidupan ini, umat Islam akan selalu berhubungan dan tidak pernah terlepas dari hukum syarak, sebab hukum syarak selalu melekat pada diri seorang muslim. Dengan demikian hukum syarak akan selalu ada sepanjang umat muslim itu ada. Oleh karena itu, umat Islam wajib hukumnya mempelajari dam memahami masalah-masalah yang berhubungan dengan hukum syarak.

1. *Pengertian Mahkum Fih (Objek Hukum)*

Dalam istilah ushul fiqh yang di sebut *mahkum fih* atau objek hukum adalah perbuatan mukallaf itu sendiri karena hukum Islam memang diberlakukan pada perbuatan *mukallaf*.

Sebagaimana telah dibahas pada bab sebelumhya, bahwa hukum syarak terbagi atas 2 (dua) macam yaitu hukum *taklifi* dan *wadh'i*. Hukum *taklifi* jelas menyangkut perbuatan *mukallaf* sedangkan sebagian hukum *wadh'i* ada yang tidak berhubungan dengan perbuatan *mukallaf* seperti tergelincirnya matahari. Oleh karena ia tidak terkait dengan perbuatan mukallaf, maka ia tidak termasuk objek hukum. Menurut para ulama ushul, yang dimaksud dengan *mahkum fih* adalah objek hukum, yaitu perbuatan seorang mukallaf yang terkait dengan perintah Allah dan Rasul-Nya, baik yang bersifat tuntutan meninggalkan, tuntutan memilih suatu pekerjaan.178

Firman Allah swt. Dalam QS Al-Maidah ayat 1:

يَآ أَيُّهَا الَّـذِيْنَ آمَـنُـوْا أَوْفُـوْا بِالْـعُـقُـوْدِ

Artinya : hai orang-orang yang beriman, tunaikanlah akad-akad itu

Beban kewajiban yang dapat diperoleh dari titah ayat tersebut di atas berhubungan dengan perbuatan *mukallaf*, yaitu bahwa menepati janji itu hukumnya wajib.

Firman Allah swt dalam QS Al-Baqarah ayat 282 :

يَآ أَيُّهَا الَّـذِيْنَ آمَـنُـوْا إِذَا تَـدَايَـنْـتُمْ بِـدَيْنٍ إِلَى أَجَـلٍ مُـسَـمًّى فَاكْـتُـبُـوْهُ

Artinya : Hai orang-orang yang beriman katika kamu sekalian bertransaksi hutang sampai untuk waktu yang ditentukan, maka catalah.

Pelajaran hukum yang dapat diambil dari titah ayat tersebut diatas adalah terkait dengan perbuatan *mukallaf*, yaitu mencatat hutang yang hukumnya adalah sunah.

178 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Mesir: Darul Fikri al-'Araby, 1958), hlm. 315.

Firman Allah swt dalam QS Al-An'am ayat 151 :

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ ...

Artinya : Janganlah kamu sekalian membunuh jiwa ...

Keharaman yang dapat diambil dari titah ayat tersebut di atas terkait dengan perbuatan *mukallaf*, yaitu membunuh jiwa yang hukumnya adalah haram.

Firman Allah swt dalam QS Al-Baqarah ayat 267 :

وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ

Artinya : Dan janganlah amu memilih yang buruk-buruk, lalu kamu nafkahkan dari padanya

Pelajaran hukum yang dapat diambil dari titah ayat tersebut diatas adalah terkait dengan perbuatan *mukallaf*, yaitu bersedekah dengan harta yang berkualitas jelek yang hukumnya adalah makruh.

Firman Allah swt dalam QS Al-Baqarah ayat 184 :

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرُ

Artinya : Maka barang siapa di antara kamu yang sakit atau dalam kedaan bepergian, maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan pada hari-hari yang lain

Pelajaran hukum yang dapat diambil dari titah ayat tersebut diatas adalah terkait dengan perbuatan *mukallaf*, yaitu bepergian atau sakit, di mana kedua hal tersebut menjadi uzur syar'i bagi diperbolehkannya seorang mukallaf tidak berpuasa pada bulan Ramadan.

2. *Macam-macam Mahkum Fih (Objek Hukum)*

Objek hukum atau perbuatan *mukallaf* itu terbagi menjadi 3 (tiga) macam yaitu :

a. Objek hukum yang pelaksanaannya mengenai diri pribadi yang di kenai *taklif*, seperti shalat dan puasa.
b. Objek hukum yang pelaksanaannya berkaitan dengan harta benda pelaku *taklif*,seperti kewajiban membayar zakat.
c. Objek hukum yang pelaksanaannya mengenai diri pribadi dan harta dari pelaku *taklif*, seperti kewajiban haji.

Setiap *taklif* yang berkaitan dengan harta benda, pelaksanaannya dapat digantikan oleh orang lain. Dengan demikian, pembayaran zakat dapat di lakukan orang lain. Setiap *taklif* yang berkaitan dengan diri pribadi harus di lakukan sendiri oleh yang dikenai *taklif* dan tidak dapat di gantikan orang lain, dan setiap *taklif* yang berkaitan dengan pribadi dan harta yang dikenai *taklif* dapat digantikan orang lain pada saat tidak mampu melaksakannya. Beberapa kewajiban haji dapat di wakilkan kepada orang lain dalam keadaan tidak mampu.

3. *Syarat-syarat Mahkum Fih (Objek Hukum)*

Tidak semua manusia dikenai *taklif* atau pembebanan hokum oleh Allah swt., melainkan harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut :

a. M*ukallaf* harus mengetahui perbuatan yang akan dilakukan, sehingga tujuan dapat tangkap dengan jelas dan dapat dilaksanakan.
b. M*ukallaf* harus mengetahui sumber taklif. Seseorang harus mengetahui bahwa tuntutan itu dari Allah swt..
c. Perbuatan harus mungkin untuk dilaksanakan atau ditinggalkan, terkait dengan hal ini terdapat dengan beberapa syarat yaitu:
    1) Tidak sah suatu tuntutan yang dinyatakan mustahil untuk dikerjakan atau ditinggalkan.
    2) Tidak sah hukumnya seseorang melakukan perbuatan yang di taklifkan untuk dan atas nama orang lain.

3) Tidak sah suatu tuntutan yang berhubungan dengan perkara yang berhubungan dengan fitrah manusia.
4) Tercapainya syarat taklif tersebut, seperti iman dalam masalah ibadah, suci dalam masalah shalat.179

4. *Syarat-syarat Pekerjaan yang di Taklifkan*

Agar suatu perbuatan dapat ditaklifkan kepada mukallaf, maka dalam melaksanakannya diperlukan beberapa syarat:

a. Perbuatan atau pekerjaan itu mungkin terjadinya. Karena mustahil suatu perintah disangkutkan dengan yang mustahil seperti mengumpulkan antara dua hal yang berlawanan. Tegasnya tidak diperintahkan sesuatu melainkan sesuatu itu belum ada dan mungkin akan terwujud.
b. Dapat diusahakan oleh hamba, dan pekerjaan itu menurut ukuran bisa sanggup dilakukan oleh orang yang menerima khitab itu.
c. Diketahui bahwa perbuatan itu dapat dibedakan oleh orang yang diberi tugas, baik secara pribadi maupun bersama orang lain dengan jelas.
d. Mungkin dapat diketahui, oleh orang yang diberi tugas bahwa pekerjaan itu perintah Allah, sehingga ia mengerjakannya mengikuti sebagaimana diperintahkan. Yang dimaksud dengan yang diketahui disini ialah ada kemungkinan untuk dapat diketahui dengan jalan memperhatikan dalil-dalil dan menggunakan nazar.
e. Dapat dikerjakan dengan ketaatan, yakni bahwa pekerjaan itu dilakukan untuk menunjukkan sikap taat. Kebanyakan ibadat masuk golongan ini, kecuali dua perkara yaitu:
    1) Nazar yang menyampaikan kita pada suatu kewajiban yang tidak mungkin dikerjakan dengan qasad taat, karena tidak diketahui wajibnya sebelum dikerjakan.
    2) Pokok bagi iradat taat dan ikhlas, bagi yang taat dan ikhlas terhadap iradat mendapat pahala, karena kalau memang dikehendaki niscaya terlaksana juga iradatnya itu. 180

179 Abdul Wahab Khallaf, '*Ilmu Ushul al-Fiqh*, Cet. Ke-12 (Kairo, Dar al-Qalam, 1978), hlm. 128-130.

Di samping syarat-syarat yang penting sebagaimana tersebut di atas, bercabanglah beberapa masalah yang lain, sebagai berikut:

1. Sanggup mengerjakan, tidak boleh diberatkan sesuatu yang tidak sanggup dikerjakan oleh *mukallaf* atau mustahil dilakukan olehnya.
2. Pekerjaan (sesuatu) yang tidak akan terjadi karena telah dijelaskan oleh Allah, bahwa pekerjaan itu tidak akan terjadi.
3. Pekerjaan yang sukar sekali dilaksanakan. Di antara pekerjaan itu ada yang masuk dibawah kesanggupan *mukallaf*, akan tetapi sukar sekali dilaksanakan. Pekerjaan yang sukar dilaksanakan ada dua yaitu:
    1) Yang kesukarannya itu luar biasa dalam arti sangat memberatkan bila perbuatan itu dilaksanakan.
    2) Yang tingkatnya tidak sampai pada tingkat yang sangat memberatkan, hanya terasa lebih berat dari pada yang biasa. 181

5. *Hak Allah dan Hak Hamba.*

Perbuatan *mukallaf* yang dituntut oleh Allah swt. dalam kaitannya antara hak Allah dan hak hamba, terbagi menjadi 4 (empat) macam, yaitu :

1. *Pekerjaan-pekerjaan yang Dipandang Hak Allah*

Perbuatan-perbuatan yang dipandang sebagai hak Allah adalah segala perbuatan yang kemaslahatannya itu akan terpulang kepada masyarakat umum, bukan untuk seseoarang tertentu saja, dan pelaksanaanya diserahkan kepada pemerintahan yang sah. Dikatakan sebagai hak Allah karena mengingat kepentingan yang besar dan kepada kelengkapan manfaat daripada perbuatan-perbuatan itu. Hal ini terbagi kepada beberapa bagian:

a. Perbuatan-perbuatan yang termasuk kategori ibadah *mahdah* (murni), seperti iman, Islam, shalat, puasa, haji, umrah, dan jihad. Tujuan dan hikmah dari ibadah-ibadah yang seperti ini adalah untuk menegakkan agama dan yang demikian sangat

180 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr,1988 M/1409 H), hlm. 74

181 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh* hlm. 76-77.

penting untuk keberaturan masyarakat, bukan untuk orang perorang.

b. Ibadah-ibada yang didalamnya terkandung adanya beban material, seperti membayar zakat fitrah. Zakat fitrah dianggap sebagai ibadah karena tujuannya adalah mendekatkan diri kepada Allah, dengan jalan memberikan hartanya kepada fakir miskin. Tapi zakat fitrah tidak termasuk ibadah mahdah karena di dalamnya terdapat semacam pajak jiwa.
c. Pungutan-pungutan yang dibebankan pada tanah pertanian, baik yang berkenaan dengan zakat sepersepuluh, seperlima atau yang berkenaan dengan pajak-pajak tanaman pertanian secara umum.
d. Pungutan-pungutan hasil rampasan perang, pungutan-pungutan dari hasil logam mulia dan hasil tambang.
e. Segala bentuk sanksi hukuman yang sempurna, seperti sanksi pezina, sanksi pencurian, sanksi pemberontak, sanksi membbuat kerusakan di muka bumi. Sanksi-sanksi tersebut ditegakkan adalah untuk kemaslahatan seluruh marga masyarakat.
f. Sanksi hukuman yang tidak sepurna, yakni terhalangnya seorang pelaku pembunuhan untuk mendapatkan harta waris. Dalam hal ini dikategorikan sebagai hak Allah karena korban pembunuhan sama sekali tidak memperoleh keuntungan apa-apa, maka ia menjadi hak Allah.
g. Sanksi-sanksi hukuman yang memiliki nilai ibadah, seperti hukuman kifarat bagi orang yang mmelanggar sumpah, kifarat bagi orang yang sengaja berbuka pada siang hari bulan Ramadan, kifarat bagi pelaku pembunuhan tersalah atau menzihar isterinya.

2. *Perbuatan yang Dihukum Hak Hamba.*

Adapun hak-hak yang dianggap sebagai murni hak hamba, dalah seperti penggantian harta yang dirusak, baik mengganti dengan yang sepadan atau senilai harta yang dirusak tersebut. Dalam konteks ini, maka sepenuhnya menjadi hak pemilik harta yang dirusak untuk minta ganti atau tidak.

Demikian juga hak menahan harta yang digadaaikan, maka sepenuhnya menjadi hak penggadai.Atau hak menagih hutang bagi orang yang menghutangkan. Allah swt. sepenuhnya menyerahkan hak-hak tersebut kepada yang empunya hak. Mereka memiliki kebebeasan penuh untuk mengambil haknya atau tidak mengambilnya, terserah kepada masing-masing pribadi seseorang.

3. *Perbuatan yang mengandung hak Allah dan hak hamba, tetapi hak Allah lebih kuat*

Bagian ini diumpamakan hukum menuduh zina. Apabila ditinjau bahwa hukum menuduh itu mendatangkan kebaikan kepada masyarakat, nyatalah bahwa ia adalah hak Allah lebih keras, tidak boleh yang dituduh itu menggugurkan hukum itu dari orang yang menuduh, dan tidak boleh hukum itu dilaksanakan oleh yang dituduh.

4. *Pekerjaan-pekerjaan yang Terkumpul Padanya Hak Allah dan Hak Hamba, Akan tetapi Hak Hamba Lebih Kuat*

Bagian ini ditampilkan dengan hukum qishash. Oleh karena dalam hal ini hak hamba lebih kuat, maka hamba yang bersangkutan boleh mengambil diyat saja atau memaafkan saja. 182

182 Muhammad Abu Zahrah, U*shul al-Fiqh*, 323 – 326.

# BAB VIII
# MAHKUM ‘ALAIH (SUBJEK HUKUM) DAN AL-AHLIYYAH (KECAKAPAN HUKUM)

Ulama ushul fiqh telah sepakat bahwa *mahkum ‘alaih* adalah seseorang yang perbuatannya dikenai khitab oleh Allah swt. yang disebut *mukallaf*. Dari segi bahasa, *mukallaf* diartikan sebagai orang yang dibebani hukum. Sedangkan dalam istilah ushul fiqh *mukallaf* adalah orang yang telah dianggap mampu bertindak hukum, baik yang berhubungan dengan perintah Allah maupun larangan-Nya. Semua tindakan hukum yang dulakukan *mukallaf* akan diminta pertanggungjawabannya baik di dunia maupun di akhirat.

1. *Pengertian Mahkum ‘Alaih.*

*Mahkum ‘alaih* adalah seseorang yang perbuatannya dikenai khitab oleh Allah swt. yang disebut *mukallaf*. Sedangkan dari segi bahasa, *mukallaf* berarti sebagai orang yang dibebani hukum. Dalam istilah ushul fiqh *mukallaf* disebut juga dengan *mahkum ‘alaih* (subjek hukum). 183 Adapun secara terminologis pengertian *mahkum ‘alaih* adalah orang-orang yang dituntut oleh Allah untuk berbuat, dan segala tingkah lakunya telah diperhitungkan berdasarkan tuntutan Allah.

183 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I, cet. ke-16 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009 M/ 1430 H), hlm. 159.

Dengan kata lain, *mukallaf* adalah orang yang dianggap mampu bertindak secara hukum, baik yang berhubungan dengan perintah Allah swt. maupun dengan larangan Allah swt. Seluruh tindakan hukum yang dilakukan *mukallaf* akan dimintai pertanggung jawabannya, baik di dunia maupun di akhirat. Jelasnya, pengertian dari *mahkum 'alaih* secara istilah adalah orang yang dianggap telah mampu bertindak hukum dan layak mendapatkan beban hukum (*taklif*), baik yang berhubungan dengan perintah Allah maupun larangan-Nya.

2. *Pembebanan Hukum (Taklif)*

Dalam Islam, orang yang terkena *taklif* adalah mereka yang dianggap sudah
mampu untuk mengerjakan tindakan hukum. Sebagian ulama ushul fiqh berpendapat bahwa dasar pembebanan hukum bagi seorang mukallaf adalah akal dan pemahaman. Dengan kata lain, seseorang bisa dibebani hukum apabila ia berakal dan dapat memahami secara baik taklif yang ditujukan kepadanya. Yang termasuk ke dalam golongan ini adalah orang yang dalam keadaan tidur, mabuk dan lupa karena dalam keadaan yang tidak sadar. Sebagaimana dalam sabda Rasulullah saw :

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ عَنِ النَّا ئِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَ عَنِ الْمُبْتَلَى حَتَّى يَبْرَأَ وَ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَكْبُرَ ( رواه أحمد و أبو داوود والنسائى و إبن ماجه والحاكم ) 184

Artinya : Diangkat (pembebanan hukum) dari tiga (jenis orang): orang tidur sampai ia bangun, orang yang sedang dicoba (gila) sampai ia sembuh dan anak kecil sampai ia dewasa.(HR Ahmad, Abu Daud, Nasai, Ibnu Majah dan Hakim)

184 Jalaluddin Al-Suyuthi, *al-Jami' al-Shaghir*, Juz II (t.tp.: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 24

Dengan demikian, jelaslah bahwa taklif hanya diperuntukkan bagi orang yang dianggap cakap dan mampu untuk melakukan tindakan hukum.

3. *Syarat-syarat Taklif*

Ulama Ushul Fiqh sepakat bahwa seorang *mukallaf* bisa dikenai *taklif* apabila telah memnuhi 2 (dua) syarat, yaitu:

a. Orang itu telah mampu memahami dalil taklif (tuntutan syara') yang terkandung dalam Alquran dan sunnah, baik secara langsung maupun tidak langsung atau melalui orang lain. Kemampuan untuk memahami taklif tidak bisa dicapai, kecuali melalui menggunakan akal manusia, karena hanya dengan akallah orang akan mampu mengetahui taklif itu harus dilaksanakan atau ditinggalkan. Karena akal bersifat abstrak, dalam pengertian tidak dapat diukur, maka yang dijadikan tolok ukur sebagai dasar konkret dalam menentukan seseorang berakal atau tidak adalah kedewasaan seseorang. Indikasi seseorang telah baligh adalah dengan keluarnya haid pertama bagi perempuan dan keluarnya air mani bagi laki-laki.
b. Seseorang harus mampu menerima pembebanan hukum (*ahliyah*). Dengan demikian, seluruh perbuatan orang yang belum atau tidak mampu bertindak hukum, belum atau tidak bisa dipertanggungjawabkan. Maka anak kecil yang belum baligh, tidak dikenakan hukum syara'. Begitu pula dengan orang gila, karena kecakapannya untuk bertindak hukumnya hilang. 185

4. *Kecakapan Hukum (Al-Ahliyyah) Dan Macam- Macamnya.*

*Ahliyah* secara etimologi adalah suatu kecakapan atau keahlian dalam menangani suatu urusan. Sedangkan secara terminologi *ahliyah* adalah suatu sifat seseorang yang dianggap telah sempurna baik jasmani maupun akalnya.

185 Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Mesir: Darul Fikri al-'Araby, 1958), hlm. 327; Wahbah al-Zuhaili, *Op. Cit.*, hlm. 159-165

Sehingga ia dapat melakukan tindakan seperti transasksi, hibah, ataupun kegiatan yang laindan dianggap sah.[186]

Dalam subjek hukum dijelaskan bahwa di antara subjek hukum adalah kecakapan untuk memikul hukum yaitu kemampuan menerima atau dibebani hukum dan kemampuan untuk melaksanakan hukum. Kecakapan ini berlaku untuk manusia yaitu dimulai sejak dari janin dalam perut ibunya kemudian lahir dan tumbuh menjadi dewasa lalu berakhir dengan kematian.

Seseorang baru dapat dibebani hukum apabila ia berakal dan dapat memahami secara baik *taklif* yang di tujukan kepadanya. Maka orang yang tidak atau belum berakal dianggap tidak bisa memahami t*aklif* dari *Syar'i* (Allah dan Rasul-Nya), termasuk juga orang dalam keadaan tidur, mabuk, dan lupa, karena dalam keadaan tidak sadar (hilang akal). Tidak heran kalau sebagian ulama ushul fiqh berpendapat bahwa dasar pembebanan hukum bagi seorang mukallaf adalah akal dan pemahaman. Sesuatu yang timbul dari dirinya sendiri maupun dari luar dirinya, menyebabkan keadaan tertentu tidak dapat melaksanakan beban hukum.

Dalam hukum Islam kecakapan hukum merupakan unsur jarimah khusus yang sangat penting diperhatikan di samping unsur ada nash (ketentuan) dan perbuatan itu benar-benar dilakukan, selain yang paling penting bahwa orang yang melakukannya adalah orang dewasa dan berakal (*mukallaf*). Dalam status personal seseorang, kecakapan hukum menjadi prasyarat penting karena berkaitan dengan kemampuannya menjadi seseorang yang cakap hukum. Kecakapan hukum adalah sampainya seseorang pada usia tertentu, maka seorang anak dibawah usia dewasa tidak berhak atau tidak dapat melakukan perbuatan hukum.

Dengan demikian, maka kita dapat mengetahui bahwa yang bisa dibebani pertanggungjawaban pidana hanya manusia yang berakal sehat, dewasa dan atas kemauan sendiri. Kalau tidak demikian, maka tidak ada pertanggungjawaban padanya, karena orang yang tidak berakal pikiran sehat bukanlah orang yang mengetahui dan bukanlah orang yang mempunyai pilihan.

[186]Rachmat Syafei, *Ilmu Ushul Fiqh untuk* UIN, STAIN, PTAIS (Bandung: CV Pustaka Setia, 2010), hlm. 339.

Oleh karena itu, tidak ada pertanggungjawaban bagi anak-anak, orang gila, orang dungu, orang yang sudah hilang kemauannya.

Kemampuan menerima pembebanan hukum ini dibagi menjadi 2 (dua) macam, yaitu *ahliyyat al-wujub* dan *ahliyyat al-ada*'. Kedua istilah tersebut akan diuraikan sebagai berikut :

*a. Ahliyah Al-Wujub* (kecakapan hukum)

*Ahliyyah al-wujub*, yaitu kecakapan hukum di mana seseorang dianggap dapat menerima hak-hak yang menjadi haknya, tetapi belum mampu untuk dibebani seluruh kewajiban. Sebagai contoh, seorang anak berusia 3 tahun sudah dianggap memiliki hak menerima hibah tetapi belum cakap untuk mengelolanya. Jika ada yang merusak hibbah tersebut maka si anak berhak mendapat ganti rugi.

Menurut ulama ushul fiqh ukuran yang digunakan dalam menentukan *ahliyah al-wujub* adalah sifat kemanusiaannya, yang tidak dibatasi oleh umur, baligh, kecerdasan ataupun yang lain. Sifat itu ada sejak lahir dan akan hilang ketika ia meninggal dunia. Seorang bayi berhak mendapat wasiat/warisan tetapi membutuhkan wali yang telah diwasiatkan untuk mengelola warisan itu. Seorang anak kecil juga belum mampu dibebani kewajiban syarak seperti shalat, puasa, haji dan lain-lain. Akan tetapi jika ia mengerjakannya dianggap suatu pendidikan bukan kewajiban.

Macam-Macam *Ahliyah al-Wujub*

1) *Ahliyah al-Wujub al-Naqishah*; yaitu anak yang masih berada dalam kandungan ibunya (janin). Janin sudah dianggap memiliki ahliyatul wujub, tetapi belum sempurna. Hak-hak yang harus ia terima, belum dapat menjadi miliknya, sebelum ia lahir. Para ulama sepakat, ada 4 hak bagi janin:
   a) Hak keturunan dari ayahnya
   b) Hak warisan dari pewarisnya yang wafat
   c) Hak wasiat
   d) Harta waqaf yang ditujukan kepadanya
2) *Ahliyah al-Wujub al-Kamilah*; yaitu kecakapan menerima hak bagi seorang anak yang lahir ke dunia sampai baligh

dan berakal. Seorang yang memiliki *ahliyah wujub* tidak dibebani tuntutan syarak, baik yang bersifat ibadah *mahdhah* seperti shalat maupun tindakan muamalah, seperti transaksi yang bersifat pemindahan hak milik. Namun, bila mereka melakukan tindakan hukum yang merugikan/merusak harta orang lain, maka wajib memberikan ganti dari hartanya. Pengadilan berhak memerintahkan walinya untuk mengeluarkan ganti rugi, tetapi apabila tindakannya berkaitan dengan perusakan fisik (melukai), maka tindakan hukum anak yang ahliyah wujub kamilah tersebut, tidak bisa dipertanggungjawabka secara hukum syarak (misal ia dihukum qishas), karena ia tidak dianggap cakap hukum.

Menurut ulama ushul, ukuran yang digunakan dalam menentukan *ahliyatul wujub* adalah sifat kemanusiaannya yang tidak dibatasi oleh umur, baligh dan kecerdasan. Sifat ini telah dimiliki seseorang semenjak lahir. Berdasarkan *ahliyatul wujub*, maka anak baru lahir berhak menerima wasiat dan menerima warisan, jika ahli warisnya meninggal dunia, tetapi harta seorang anak belum baligh tidak boleh dikelola sendiri olehnya, melainkan oleh walinya.[187]

*b. Ahliyah Al-Ada'* (kecakapan bertindak)

*Ahliyyah al-ada'* adalah kepantasan seseorang untuk dipandang sah segala perkataan dan perbuatannya, baik yang bersifat positif mupun negatif.188 Apabila ia mengadakan suatu perjanjian atau perikatan, tindakan-tindakannya itu adalah sah dan dapat menimbulkan akibat hokum. Apabila ia melakukan perbuatan-perbuatan seperi shalat, puasa, haji atau perbuatan wajib yang lainnya, maka perbuatan-perbuatan itu dianggap sah dan dia telah menunaikan kewajibannya yang dapat menggugurkan tanggungan.

[187]Rachmat Syafei, *Ilmu Ushul Fiqh* , hlm. 339-343

188 Mukhtar Yahya dan Fatchurrahaman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Bandung: al-Ma'arif, 1986), hlm. 165

Demikian jug apabila ia melakukan tindak pidana terhadap nyawa atau harta benda milik orang lain, maka ia dapat dikenai pidanabadan atau ganti rugi.

Para ulama fiqh menyatakan bahwa yang menjadi ukuran dalam menentukan seseorang telah memiliki *ahliyyahal- ada*' adalah berakal, baligh dan cerdas. Orang yang dikatakan "cukup umur" apabila telah bermimpi dengan mengeluarkan mani untuk pria dan haid untuk wanita. Orang seperti ini telah dianggap cakap untuk melakukan tindakan hukum sehingga seluruh perintah dan larangan syarak dapat ia pikirkan dengan sebaik-baiknya dan dapat ia laksanaakan secara benar.

Kecakapan untuk berbuat hukum atau *ahliyah al-ada*' tidak berlaku untuk semua manusia. Kecakapan ini dibatasi oleh syarat-syarat tertentu, dalam hal ini adalah baligh dan berakal. Bila seseorang sudah mencapai usia dewasa yang menurut biasanya diiringi dengan kemampuan akal, maka ia dinyatakan cakap untuk melaksanakan hukum atau "mukallaf".

Menurut Muhammad Abu Zahrah A*hliyyatul ada*' ini terbagi menjadi dua macam, yaitu *ahliyyatul ada*' *kamilah* (sempurna) dan A*hliyyatul ada*' *naqishah* (kurang sempurna). A*hliyyatul ada*' *kamilah* (sempurna) akan terwujud ketika nalar seseorang telah sempurna yang ditandai dengan kedewasaan dalam konteks hokum syarak dan kedewasaan dan kecerdasan dalam konteks transaksi-transaksi kebendaan. Sedangkan *ahliyyatul ada*' *naqishah* (kurang sempurna) adalah terdapat pada anak-anak yang sudah *mumayyiz* dan sejenisnya. A*hliyyatul ada*' *naqishah* (kurang sempurna) ini hanya berlaku pada bidang transaksi-transaksi kebendaan saja, sedangkan dalam bidang pembebanan hukum syarak, seperti shalat, puasa, haji dan lain sebgainya, anak *mumayyiz* ini status hukumnya sama dengan yang bukan *mumayyiz*.189

5. *Taklif Terhadap Orang Kafir*

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa syarat bagi subjek hukum adalah baligh dan berakal.

189 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 333.

Selanjutnya, Islam merupakan syarat untuk dikenai tuntutan hukum. Dengan kata lain, apakah non-muslim dengan kekafirannya dituntut untuk melakukan beban hukum atau tidak. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama.190 Perbedaan tersebut sebenarnya besumber pada perbedaan pendapat dalam hal hubungan persyaratan *taklif* dengan terpenuhinya syarat *syar'i*.

a. *Pertama*, ulama yang berpendapat bahwa tidak ada hubungan antar persyaratan taklif dengan tercapainya syarat syar'i adalah Imam al-Syafi'i dari kalangan Mu'tazilah. Mereka berpendapat bahwa orang kafir dikenai beban hukum untuk melakukan *juzu*' syari'at seperti shalat, puasa, dan haji. Kelompok ini mengungkapkan alasan-alasan sebagai berikut:
   1) Ayat-ayat Al-qura'an yang memerintahkan untuk melakukan ibadat secara umum juga menjangkau orang-orang kafir. Orang-orang kafir tidak terhalang masuk dalam jangkauan tuntutan Allah swt.
   2) Orang kafir itu seandainya tidak dikenai *taklif* dengan hal-hal yang bersifat furu' tentu tidak ada ancaman terhadap orang kafir bila ia tidak berbuat. Padahal ayat yang mengancam orang kafir karena meninggalkan ibadah itu cukup banyak. Umpamanya firman Allah dalam QS Al-Mudatstsir : 42.

مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرٍ . قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ

Artinya : Apakah yang memasukkan kamu ke dalam neraka saqar? Mereka menjawab: kami dahulu tidak termasuk orang-orang yang mengerjakan shalat.

   3) Orang kafir dikenai taklif untuk meninggalkan larangan dengan sanksi sebagaimana berlaku pada orang mukmin. Hal ini disepakati oleh para ulama. Bila dalam larangan mereka dikenai taklif untuk meninggalkan, maka terhadap

190 Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid I (Jakarta : Kencana, 2011), hlm. 431-435

suruhanpun tentu bagitu pula. Hal ini di-*qiyas*-kan kepada larangan karena sama-sama tuntutan untuk kemaslahatan.

b. *Kedua*, pendapat dari sebagain ulama Hanafiyah, Abu Ishak al Asfahani, sebagian kelompok Syafi'iyah dan sebagian ulama Mu'tazilah. Mereka berpendapat bahwa orang kafir itu tidak dibebani taklif untuk melaksanakan ibadah, karena bagi kelompok ini berlakunya taklif berkaitan dengan terpenuhinya syarat syar'i, sedangkan orang kafir tidak memenuhi syarat itu. Kelompok ini mengemukakan argumen sebagai berikut:
   1) Seandainya orang kafir diberi taklif untuk melakukan *furu*' syariat, tentu melakukan perbuatan itu dituntut. Ternyata tidak demikian, karena kafirnya itu mencegah sahnya ibadah mereka.
   2) Seandainyaorang kafir diberi beban hukum, tentu kewajiban mereka meng-*qadha* apa yang ia tinggalkan saat kafir, karena bila ia masuk Islam maka segala kekurangan pada waktu yang lalu dihapuskan.
c. *Ketiga*, kelompok ulama yang berpendapat bahwa orang kafir dikenai *taklif* untuk meninggalkan larangan tetapi tidak dikenai *taklif* untuk melaksanakan perintah, karena untuk melakukan perbuatan yang diperintahkan diperlukan niat, sedangkan untuk meninggalkan larangan cukup dengan jalan tidak berbuat apa-apa dan untuk berbuat, tidak diperlukan niat.

-.-

# BAB IX
# FAKTOR FAKTOR YANG MEMPENGARUHI KECAKAPAN HUKUM

Dalam membicarakan subjek hukum telah dijelaskan bahwa di antara syarat subjek hukum adalah kecakapan untuk memikul tuntutan atau beban yaitu kecakapan menerima hukum (*ahliyah al-wujub*) dan kecakapan bertindak melaksanakan hukum (*ahliyah al-ada'*). Kecakapan menerima hukum berlaku untuk setiap orang dalam kapasitasnya sebagai manusia. Hal ini berarti bahwa setiap manusia adalah cakap menerima hukum. Oleh karena itu tidak satu pun yang dapat mempengaruhi kecakapannya untuk menerima hukum. Sedangkan kecakapan bertindak, tidak berlaku untuk semua orang. Kecakapan ini dibatasi oleh syarat-syarat tertentu, dalam hal ini adalah baligh dan berakal.191 Apabila seseorang sudah mencapai umur dewasa yang menurut biasanya diiringi dengan kemampuan akal, maka dinyatakan cakap untuk melaksanakan hukum (*mukallaf*).

Dalam perjalanan hidupnya sebagai manusia yang telah memenuhi syarat untuk menerima beban *taklif*, kadang-kadang terdapat pada dirinya sesuatu yang menyebabkan dalam keadaan tertentu tidak dapat melaksanakan beban hukum, baik tersebab oleh sesuatu yang timbul dari dirinya sendiri, maupun dari luar dirinya.

191 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Mesir: Darul Fikri al-'Araby, 1958), hlm. 329.

Sesuatu yang berpengaruh terhadap kecakapannya untuk berbuat itu disebut *'awaridh al-ahliyah* (faktor-faktor yang mempengaruhi kecakapan hukum). Halangan *taklif* itu dapat dikelompokkan pada 2 (dua) macam, yaitu :

***Pertama***; halangan eksternal, yaitu halangan yang timbul dari luar dirinya yang ia sendiri tidak mempunyai kebebasan dan kemampuan untuk menolaknya. Halangan ini disebut halangan *'awaridh samawiyah*, yaitu halangan-halangan yang berasal dari luar dirinya.

***Kedua***; halangan internal, yaitu halangan yang timbul dari dalam dirinya sendiri atau tersebab kehendak atau kemauan diri sendiri. Halangan ini disebut *'awaridh muktasabah*.192

1. Halangan Eksternal

Berkenaan dengan halangan-halangan hukum yang bersifat eksternal, berikut akan dijelaskan 8 (delapan) jenis halangan-halangan hukum tersebut.

a. Gila.Gila dapat menggugurkan seluruh pembebanan hukum yang bersifat badaniyah, seperti salata, haji, puasa dan lain sebagainya. Dalam pada itu, dikenakan atas orang gila sesuatu bayaran, bila dia merusakkan harta orang (yakni diambil dari hartanya), sama dengan anak kecil yang merusakkan harta orang.193 Dan gila itu ada yang permanen, dalam artian terus menerus, dan ada pula yang sifatnya sementara. Oleh karena sifat terus menerusnya tidak diberi batas yang umum, maka berbeda-beda ia menurut corak ibadah. Orang gila terlepas dari tuntutan – tuntutan mengerjakan shalat yang tertinggal dalam masa gilanya lewat setahun.

b. Setengah gila (*ma`tuh*). Orang setengah gila status hukumnya sama dengan anak sudah *mumayyiz*. Orang *ma`tuh* itu orang yang kurang sekali pemahamannya, tidak teratur perkataannya, rusak daya ingatnya, hanya saja dia tidak merusak dan tidak

192 Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I, cet. ke-16 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009 M/ 1430 H), hlm. 169.

193 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 340.

marah-marah sebagai yang dilakukan oleh orang yang gila. Dengan kata lain, yang dikatakan setengah gila ialah orang yang kadang-kadang normal pikirannya serupa dengan orang yang berakal dan kadang-kadang tidak normal.194

c. Lupa. Lupa tidak menghilangkan kewajiban dan melaksanakan kewajiban. Adapun dari hak Allah, maka tidak berdosa orang yang melalaikan kewajibannya karena kelupaan, dan demikian juga pekerjaan yang dilakukan karena kelupaan itu memiliki akibat hukum. Mereka yang lupa itu tidak berdosa, karena sifat lupa adalah suatu uzur yang dibenarkan oleh syarak.195
Rasulullah saw. bersabda:

رُفِعَ عَنِ الْخَطَأِ وَالنِّسْيَانِ وَ مَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ (رواه الطبرانى) 196

Artinya : Telah diangkat (dosa ) dari kesilapan, lupa dan orang yang dipaksa. ( HR. Al-Thabrani ) .

Maksud hadis tersebut ialah bahwa umat Islam tidak dipersalahkan karena kekhilafan dan kelupaannya. Syarat-syarat yang menimbulkan adanya hukum karena lupa ada dua, yaitu:

***Pertama***; jika lupa akan satu pekerjaan yang padanya keadaan-keadaan yang mengingatkan seperti lupa makan dalam shalat padahal shalat itu sudah cukup mengingatkan kita bahwa kita tidak boleh makan atau berkata-kata dalam shalat timbul adanya hukum, yakni merusakkan shalat.

***Kedua***; jika dilakukan sesuatu kelupaan pada pekerjaan-pekerjaan yang tidak membangunkan ingatan, seperti orang puasa. Karena pekerjaan puasa itu tiada cukup membangunkan ingatan orang yang berpuasa, serta tabiatnya pun ingin akan makanan itu. maka kelupaan makan dalam berpuasa tidak membatalkan puasanya.197

194 Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*., Juz I, hlm. 170.
195 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, hlm. 171
196 Al-Suyuthi, *al-Jami' al-Shaghir*, Juz 2 (t.tp.: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 24
197 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I, hlm. 171

d. Tidur.

Tidur suatu hal yang menghalangi kita mengetahui khitab. Oleh karena itu maka tidur mewajibkan pentakhiran khitab menunaikan hukum sehingga bangun. Akan tetapi tidur tidak bertentangan dengan pokok kewajiban, karena kewajiban itu tetap dalam tangung jawabnya. Oleh karena itu, perintah shalat tidak dapat diperintahkan dalam tidur, untuk mengerjakannya sesudah tidur dengan perintah baru, seperti disuruh kita melakukan shalat yang kita tinggalkan karena tidur, dilakukan setelah terbangun dari tidur dan yang kita tinggalkan karena terlupa, kita lakukan sudah teringat.198

Sabda Rasulullah saw. :

مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا

Artinya : Barang siapa tidur lalu meninggalkan shalat, melupakannya, maka hendaklah ia mengerjakan shalat sesudah ia ingat. (HR. Bukhari dan Muslim)

Demikian pula halnya tidur dapat membatalkan segala ibadah. Menurut sebagian ahli ushul, bahwa mengenai muamalah maka tidak dianggap sah segala tindakan yang dilakukannya sewaktu tidur. Akan tetapi, mengenai ibadah apa yang wajib dalam keadaan tidur tetap menjadi wajib, tidak gugur, hanya saja kewajiban menunaikannya yang di tunda setelah ia bangun, sebagaimana telah disebutkan pada hadis Nabi di atas. Hadis tersebut memberikan pengertian bahwa wajib shalat tidak gugur, hanya menunaikannya yang diakhirkan setelah ia terjaga atau teringat.

e. Pingsan.

Pingsan dapat menghalangi seseorang untuk dapat mengetahui khitab atau perintah syarak, dan bahkan pingsan lebih berpengaruh dari pada tidur. Karena itu orang yang pingsan,

198 Muhammad al-Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr,1988 M/1409 H.), hlm. 93; Abu Zahrah, hlm. 342

kepadanya diberikan hukum seperti orang tidur, bahkan lebih dari padanya. Oleh karena itulah dihukum batal shalat, orang yang pingsan di segenap keadaan karena statusnya orang pingsan tidak memiliki *ahliyat al-ada*' dan *ahliyat al-wujub*. Mengenai kewajiban mengqadha atas kewajiban yang ditinggalkannya, apabila pingsannya sebenata, maka wajibn qadha, sedangkan jika pengsannya lama maka status hukumnya sama dengan orang gila atau anak-anak, tidak wajib qadha atasnya.199

f. Sakit.

Kondisi sakit tidak menggugurkan kesanggupan seseorang untuk mengerjakan ibadah, karena sakit itu tidak merusakkan akal dan ucapan. Sebaliknya sakit itu hanya membuat kondisi fisiknya lemah, sehingga disuruhlah orang yang sakit untuk mengerjakan ibadah seberapa ia sanggup. Apabila tidak dapat berdiri, dibolehkan duduk, dan jika tidak mampu duduk, dibolehkan berbaring. Apabila berat untuk berpuasa, boleh berbuka dan nanti sesudah sembuh, barulah ia diwajibkan mengqadha sebanyak hari yang ia ditinggalkan.

Hanya karena sakit salah satu sebab mati, dan mati itu merupakan salah satu sebab kepindahan harta kepada ahli waris, menjadilah sakit itu sebab bagi bergantungnya hak orang yang memberi utang dan ahli waris kepada harta si sakit itu. Lantaran inilah orang yang berpiutang menahan segala harta si sakit itu, yakni jika utang itu menghabiskan harta dan boleh si waris menghambat wasiat-wasiat yang lebih dari sepertiga harta.200

g. Haid dan Nifas

Haid dan nifas tidak mengugurkan seseorang untuk melaksanakan kewajiban dan menunaikannya. Hanya saja, lantaran syarak telah mensyaratkan suci dari haid dan nifas untuk sah mengerjakan shalat, maka tidaklah sah shalat yang dikerjakan, selama dalam keadaan haid dan bernifas. Selanjutnya,

199 Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islam*., hlm. 173
200 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 95

bagi wanita yang sedang haid dan atau nifas, digugurkan kewajiban mengqadha shalat sedang puasa yang ditinggalkan wajib untuk diqadha. Hal yang demikian adalah karena apabila diwajibkan mengqadha shalat, akibatnya akan menimbulkan kesusahan dan kepicikan bagi orang perempuan. Mengenai tetap diwajibkan qadha puasa, adalah mengingat bahwa puasa itu hanya setahun sekali, sehingga banyak waktu dan kesempatan bagi wanita untuk mengerjakannya. Lantaran dicegah menunaikan puasa dalam masa tersebut, hilanglah kewajiban selama waktu itu. Dan diwajibkan qadha puasa adalah karena wanita tetap mendapati sebab wajib berpuasa, yaitu melihat awal bulan ramadhan.201

h. Mati.
Mati menggugurkan segala hukum yang dibebankan kepada manusia sewaktu di dunia, seperti zakat, haji dan lain-lain, dan terbebankan atas pundaknya dosa kelalaian dan kesalahannya. Dalam pada itu hukum-hukum yang dibebankan atasnya dan terkait hak oranng lain tetap berlaku, dalam pngertian tidak di gugurkan.202 Sebagai contoh, jika seseorang memegang amanah orang, atau pinjaman orang yang masih dalam tangannya, atau barang yang dighasab, maka semuanya wajib dikembalikan kepada pemiliknya. Akan halnya utang, maka tidak lagi melekat pada tanggungjawabnya, karena sesudah mati tidak ada pertanggung jawaban lagi. Hanya jika ia meninggalkan harta, atau ada yang menanggungnya untuk membayarnya sebelum mati (pertanggungjawaban itu telah dilakukan saat sebelu matinya), maka wajiblah utang itu ditunaikan dari hartanya, atau oleh pihak menanggungnya tersebut.

Menurut Abu Hanifah, tidak boleh kita menanggung membayar hutang si mayit, jika pertanggungjawaban itu dilakukan sesudah mati. Sedangkan menurut Muhammad Ibnu al-Hasan dan

201 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 95
202 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 95

Abu Yusuf, boleh kita menanggung utang si mayit sesudah matinya, karena si mayit itu tidak bisa terlepas dari tanggungjawab membayar hutang disebabkan kematianya. Oleh karena itu, bila nyata-nyata si mayit meninggalknan harta, boleh kita menuntut hutang si mayit tersebut untuk dibayarkan, demikian pula apabila ada seseorang yang ingin membayar utang si mayit, halallah bagi kita mengambilnya dan menuntutnya. 203

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ لَا يُصَلِّى عَلَى رَجُلٍ مَاتَ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَأُتِىَ بِمَيِّتٍ فَقَالَ : أَعَلَيْهِ دَيْنٌ ؟ قَالُوْا : نَعَمْ , دِيْنَارَانِ , قَالَ : صَلُّوْا عَلَى صَاحِبِكُمْ . فَقَالَ أَبُوْ قَتَادَةَ اَلْأَنْصَارِى : هُمَا عَلَىَّ يَا رَسُوْلَ اللهِ

Artinya : Adalah Rasulullah saw. Tidak mengerjakan shalat untuk jenazah yang masih memiliki beban berutang. Pada suatu hari orang membawa kepada Nabi satu jenazah untuk dishalatkan. Maka beliau bertanya: Apakah orang ini memiliki hutang yang belum dibayarkan? Para shahabat menjawab : Ada, sebanyak dua dinar. Mendengar itu nabi pun bersabda: “Shalatkanlah dia”. Ketika itu, Abu Qatadah berkata: Utang nya saya tanggung, ya Rasulullah.

Dalam kisahnya, sesudah Nabi mendengar pengakuan Qatadah itu, barulah beliau mengerjakan shalat atas jenazah tersebut. Jika pekerjaan itu di syariatkan atasnya untuk mewujudkan hubungannya dengan orang lain, seperti nafkah anak istrinya, zakat dan fitrah, maka semuanya itu gugur dengan kematiannya, terkecuali jika ia mewajibkan kita memenuhi akan hal tersebut, maka hendaklah diambil dari sepertiga hartanya.204

203 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 96.
204 Muhammad Hudhari Bik, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 96

2. *Halangan Internal.*

Adapun halangan-halangan hukum yang bersifat internal, dalam pengertian dapat diusahakan oleh *mukallaf* sendiri adalah sebagai berikut:

a. Mabuk.

Mabuk adalah hilangnya daya akal yang disebabkan oleh khamr atau sejenisnya sehingga alur berbicaranya tidak beraturan dan mengigau.205 Sedangkan menurut Muhammad Abu Zahrah, mabuk adalah tertutupnya akal dikarenakan oleh makanan yang memabukkan, baik sifatnya cair atau padat.206

Mabuk jika penyebabnya tidak bertentangan dengan syariat, seperti mabuk karena terpaksa meminum minuman yang memabukkan, atau diminumnya untuk obat, maka diserupakan hukum orang yang mabuk itu dengan orang yang pingsan. Tidak sah pekerjaanya, tidak sah talaknya dan tidak sah ia memerdekakan budak. Tetapi jika mabuknya karena kemaksiatan, tidaklah mengakibatkan gugurnya suatu kewajiban baginya. Selanjutnya, ia dianggap sah apabila ia menetapkan hukum, memerdekakan budak, melakukan jual beli, sah atas pengakuannya, mengawinkan anaknya, perkawinannya, membayar utang dan berutang, dan lain sebagainya. Dianggap demikian, adalah karena akalnya dikala mabuk tidak hilang daripadanya. Hanya akalnya pada saat itu tidak sanggup memahami perintah syarak yang ditujukan kepadanya karena kemaksiatan. Oleh sebab itu ia wajib menanggung segala kesalahan yang ia lakukan dalam mabuknya dan diwajibkan mengqadha segala shalat yang ia tinnggalkan selama mabuk, demikian pula ibadah yang lain. Dalam pada itu jika dia mengawinkan anakanya dengan yang tidak sekufu maka perkawinan itu tidak disahkan.207

Ringkasnya segenap fuqaha tidak menggugurkan taklif atau pembebanan hukum dari orang yang mabuk dikarenakan maksiat, bahkan mabuk itu tidak mengurangi pembebanan hukum. Mabuk itu satu kesalahan, maka tidak layak sekali-kali kesalahan itu dijadikan sebab keringanan hukum.

---

205 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 97
206 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 344
207 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 97

Tidak boleh seseorang mengambil manfaat dan pekerjaan maksiatnya. Demikianlah pendapat jumhur ahli fiqh dalam soal ini.

Akan tapi perlu kiranya dalam soal ini diadakan ijtihad kembali karena walaupun mabuk itu merupakan maksiat, namun pengaruh mabuk itu sama saja, sama-sama hilang akal. Banyak di antara fuqaha dari berbagai mazhab menetapkan bahwa mabuk itu menghilangkan akal. Karena itu tidak sah akad orang yang mabuk, tidak sah ucapan dan perbuatannya, walaupun dia disalahkan jika membuat jinayah dalam mabuknya itu dan membayar harta-harta yang dirusakkan, baik mabuk dari denda yang mubah seperti obat atau dari yang haram, seperti khamr, baik mabuk itu dengan disengaja atau dipaksa orang".

Para fuqaha berpandangan mengenai zat yang memabukkan antara lain ialah (Ibnu Qayim), dengan panjang lebar beliau membicarakan soal ini, beliau menerangkan bahwa bersumpah, mentalak istri dalam keadaan hilang akal lantaran gila, pingsan atau minum minuman keras, baik di uzurkan, tidak dipandang sah sumpahnya dan talaknnya.

Menurut keterangan Ibnu Qayim, bahwa di antara ulama Ahnaf yang berpendapat demikian adalah Abu Ja'far Ath Thahawy, Abdul Hasan Al-Karakhy, Abu Jusuf dan Yufar. Di antara ulama Syafi`iyah, ialah Al-Muzamy, Ibnu Syuraih. Dan pendapat ini pula yang dipilih Al-Juwainy dalam kitabnya Al-Nihayah. Ibnu Qayim berpendapat pula bahwa pendapat yang benar dalam soal ini ialah tidak dianggap perkataan pemabuk, baik mengenai shalat, memerdekakan budak, jual beli, pemberian hadiah, wafat, Islam, *riddah* maupun pengakuan berdasarkan beberapa dalil QS An-Nisa [4] : 42 sebagai berikut :

يَوْمَئِذٍ يَّوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَعَصَوُا الرَّسُوْلَ لَوْ تُسَوّٰى بِهِمُ الْأَرْضَ وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللهَ حَدِيْثًا

Artinya : Di hari itu orang-orang kafir dan orang-orang yang mendurhakai Rasul, ingin supaya mereka disamaratakan dengan tanah dan mereka tidak dapat menyembunyikan (dari Allah) sesuatu kejadianpun.(QS An-Nisa [4] : 42).

Rasulullah saw. menyuruh supaya dicium bau mulut Ma'iz untuk diketahui apakah dia mabuk. Ketika Ma'iz mengikrarkan zina, kalau dia dalam mabuk, tidaklah diterima pengakuannya.

Rasulullah saw. tidak menyuruh Hamzah memperbarui islamnya, setelah Hamzah menjawab perkataan-perkataan Rasulullah saw., sedang Hamzah saat itu sedang mabuk. Hamzah pada ketika itu berkata: "Kamu ini semuanya budak-budak orang tuaku".

Utsman dan Ibnu Abbas menfatwakan bahwa talak si pemabuk tidak jatuh. Pendapat yang benar, ialah mengqiyaskan pemabuk dengan benda yang haram atau dengan ketiadaan uzur kepada pemabuk dengan benda yang mubah, atau dengan yang di uzurkan, selama terdapat illat (pemabuk-pemabuk itu) yang menghendaki kebatalan tassaruf-tassarufnya, yaitu hilang akal.

b. Bergurau atau bermain-main

Bergurau atau bermain-main adalah mengucapkan suatu perkataan yang tidak dikehendaki berlakunya. Berpura-pura itu sama sekali tidak menghilangkan kemampuan hukum atau kemampuan bertindak (*al-ahliyatul wujub dan ahliyatul ada'*), kebebasan berkehendak dan kerelaan. Aktifitas yang memungkinkan seseorang bergurau ada tiga macam, yaitu: 1) Pengungkapan kata-kata; 2) Pemberitahuan; 3) Kepercayaan. 208

Mengeluarkan sesuatu perkataan yang menjadi sebab terwujudnya suatu hukum ada dua macam yaitu: 1) Boleh dibatalkan; 2) Tidak boleh dibatalkan Sebab-sebab yang tidak diikuti oleh pembayaran atau tidak menghendaki pembayaran, seperti talak, kemerdekaan budak, memaafkan kesalahan, bernazar dan sumpah,

208 Wahbah al-Zhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami* , hlm. 179.

maka sebab-sebab itu dipadang sah, berpura-pura batal. Demikian menurut jumhur ulama.

Pada suatu riwayat mengenai kemerdekaan budak. Jika sebab-sebab itu diikuti oleh pembayaran, seperti bernikah, sah pula nikah itu, tentang mas kawin, diambil menurut permufakatan yang terjadi antara laki-laki dan istri sesudah terjadi aqad. Kemudian jika sebab-sebab itu meminta pembayaran dan pula yang dimaksudkan dari pekerjaan itu, seperti *khulu*' (talak dengan upah). Memerdekakan budak dengan pembayaran sah pula dengan berpura-pura itu, dengan pembayarannya menurut yang disebutkan dalam akad. demikian pendapat jumhur ahli ushul dalam urusan berpura-pura mengeluarkan perkataan yang menjadi sebab bagi sesuatu hukum.

Adapun berpura-pura dalam perkhabaran dan kepercayaan, sama sekali tidak merusakkan kepercayaan. Dalam pada itu dihukumkan murtad orang yang mempermainkan kalimat kufur karena dipandang berpura-pera itu menganggap kecil perbuatannya, karena di pandang berpura-pura itu menganggap kecil perbuatannya, karena berpura-pura di sini bukan dipandang benar berpura-pura, tidak sekali-kali dibolehkan.209 Perhatikan firman Allah swt. berikut :

قُلْ أَبِا للهِ وَ آيَاتِـهِ وَ رَسُوْلِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُوْنَ . لَا تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ (التوبة : 65 – 66)

Artinya : Katakanlah: Apakah dengan Allah, ayat-ayatnya dan Rasul-Nya kamu selalu berolok-olok? Tidak usah kamu minta maaf, karena kamu kafir sesudah beriman. (QS At-Taubah [9] : 65 – 66).

Di sini, baiklah diberikan peringatan kepada pengatur sandiwara atau sutradara agar menjauhkan diri dari ucapan-ucapan pelaku, kata-kata yang mengkufurkan, seperti mengatakan "Saya tidak percaya akan Allah, saya tidak membenarkan nabi Muhammad", dan sebagainya."

209 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*., hlm. 101

c. *Safah* ( kurang cermat atau boros)

Safah adalah seseorang yang dengan mudahnya membelanjakan hartanya secara tidak masuk akal dan tanpa disadari. Orang *yang safah* atau boros itu, tidak menggugurkan hak dan kewajiban hukum, baik yang terkait dengan hak-hak Allah maupun hak-hak hamba. Hanya syarak mencegah si *safah* agar tidak membelanjakan hartanya sesuka hatinya demi menjaga keselamatan hartanya. Apabila safah diderita seseorang hingga balighnya, wajiblah atas hakim menguasai harta itu sebagiamana perintah Allah dalam Alquran. Apabila dirasakan penyakit *safah*nya telah hilang dan mempunyai petunjuk, barulah kita serahkan harta tersebut dalam penguasaannya, seperti yang dititahkan dalam Alquran. Dan harus juga di maklumi, bahwa yang hendak menjatuhkan vonis safah itu ialah hakim atau qadhi, dan hakim harus memegang harta itu sebagaimana perintah Allah dalam Alquran. 210

Selanjutnya apabila dirasakan penyakit *safah*nya telah hilang dan mempunyai bukti, barulah kita serahkan harta tersebut dalam penguasaanya, seperti yang diperintahkan oleh Allah dalam Alquran. Harus juga dimaklumi, bahwa yang hendak menjatuhkan vonis *safah* itu ialah hakim atau qadhi. Jika timbul yang demikian sesudah lewat dari masa sampai umur (*baligh*), maka Imam Abu Hanifah tidak membolehkan lagi ditahan (dilarang dia mentasarufkan hartanya) sedangkan Abu Yusuf dan Muhammad Ibnu Hasan membolehkan.

d. *Safar* (bepergian)

*Safar* adalah menyengaja untuk bepergian ke suatu tempat, yang apabila mengendarai onta atau berjalan kaki akan memakan waktu tiga hari atau lebih. Artinya, sebuah perjalanan jauh yang dalam bahasa fiqh disebut *masafat al-qashr*, bukan asal keluar dari rumah atau perjalanan yang dekat.

Syariat Islam telah menetapkan bahwa *safar* tidak menggugurkan kewajiban, hanya saja dapat meringankannya, di mana seseorang dibolehkan *qashar* dan jamak shalat di dalam perjalanan dibolehkan berbuka atau tidak berpuasa, tanpa melihat

210 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 102.

apakah swaktu safar terdapat *masyaqqah* (kesulitan) atau tidak. Sudah barang tentu dengan kewajiban mengqadha atau menggantikannya pada hari yang lain. 211

Nabi Muhammad saw. terkadang membukakan puasanya dalam safar dan terkadang beliau berpuasa. selanjutnya beliau tidak memberi batasan tentang safar dan tidak menentukannya ada disebutkan dalam hadis yang sahih, bahwa penduduk Makkah pernah pergi beserta nabi ke Arafah, di sana mereka mengqashar shalat karena jarak Arafah dari Makkah hanya 21,367 km saja. Dan sahabat nabi berbuka ketika mereka mulai akan menempuh safar itu, dengan tidak mengingat apakah mereka telah keluar dari kota ataupun belum.

Keterangan ini dilihat dalam sunan Abu Dawud dan Musnad Ahmad dan berita ini pula diakui baiknya oleh Tirmidzi. Suatu perjalanan dinamakan safar, jika pergi dengan membawa bekal, tidak dipermasalahkan  apakah mereka mereka telah keluar dari kota ataupun belum.

Keterangan  ini dilihat dalam sunan Abi Dawud dan Musnad Ahmad dan berita ini pula diakuinya baiknya oleh Tirmidzi suatu perjalan dinamakan safar, jika pergi dengan membawa bekal, tidak pulang ke rumah sendiri pada hari itu juga diperbolehkan melakukan hukum *rukhshah*.

Imam Al-Syafi'i, Malik dan Ahmad mensyaratkan *safar* yang berhak mendapatkan *rukhshah* adalah *safar* yang mubah, yakni *safar* yang dibolehkan oleh syariat Islam, bukan *safar* dengan tujuan maksiat. Oleh karena itu apabila seseorang yang bepergian dengan niat untuk merampok atau memerangi umat Islam, maka tidak berhak atas atas rukhshah seperti mengqashar shalat atau tidak puasa pada bulan ramadhan. Hal tersebut dikarenakan keringanan hokum itu tidak boleh dikaitkan dengan kemaksiatan atau membantu kemaksiatan. Sedangkan menurut ulama Hanafiyah safar itu telah cukup menjadi alasan rukhshah, apakah safar itu hukumnya mubah atau maksiat. 212

---

211 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islam.*, hlm. 182.
212 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami id.*, hlm. 183.

e. *Khatha*' (tersalah tidak sengaja)

*Khatha*' adalah perkataan atau perbuatan yang timbul dari seseorang karena ketidaksengajaan atau tidak cermat ketika melakukannya. Sebagai contoh, apabila seseorang berkumur-kumur dengan sengaja di dalam bulan ramadan dan tanpa disengaja air masuk ke dalam kerongkongannya. atau menembak burung, tetapi tertembak manusia, maka orang itu di hukum salah karena kurang hati-hati, akan tetapi hukumanya diringankan.

*Khatha*' ini menjadi alasan atau penghalang *ahliyah* atau kecakapan hukum seseorang, berdasarkan hadis Nabi saw. :

رُفِعَ عَنِ الْخَطَأِ وَالنِّسْيَانِ وَ مَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ (رواه الطبرانى) 213

Artinya : Dihilangkan (kecakapan hkumnya) dari orang yang tersalah, lupa atau terpaksa. (HR Al-Thabrani).

Berdasarkan hadis di atas, para fukaha telah sepakat bahwa khatha' ini dapat menghilangkan dosa ukhrawi, karena dalam redaksi hadis di atas terdapat kata yang tersembunyi setelah kata "*rufi'a*", yaitu kata "*itsm*" yang berarti dosa.214

Dalam pada itu harus diketahui pula, apakah pekerjaan yang dirusakkan dengan tidak sengaja itu merupakan hak Allah ataukah hak hamba. Apabila berupa hak Allah, maka dimaafkan dan puasanya tidak rusak, karena kesilapan itu dipandang suatu uzur syarak, asalkan kesalahan itu benar-benar terjadi. Sebaliknya jika kerusakan itu terkait dengan hak manusia, maka orang yang silap itu tidak dilepaskan sama sekali dari tanggung jawab. Hanya dialihkan hukumnya dari tanggung jawab orang yang bersengaja. Jika orang yang tertembak itu mati, ia dituntut membayar dengan seratus unta, tidak boleh dituntut *qishas* (bela jiwa atau anggota) dan di suruh pula orang yang silap untuk membayar kafarat.

213 Al-Suyuthi, *Al-Jami' al-Shaghir.*, Juz 2, hlm. 24
214 Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 253

f. Hutang

Dalam soal ini ini berlaku perselisihan seperti yang terjadi dalam soal safah menurut Abu Hanifah, tidak boleh dibayarkan orang yang mempunyai hutang. Abu Yusuf membolehkan kita membayarkan orang yang berutang dengan perintah hakim, jika utang itu menghabiskan hartanya dan diminta pula oleh orang yang berpiutang kepadanya menurut pendapat Malik, boleh diampu dengan tidak memerlukan putusan hakim. boleh pemberi utang membatalkan tasarruf orang yang berhutang kalau memelaratkan pemberi hutang tersebut, Syaikhulislam Taimiyah memilih pendapat Malik ini. Kata Ibnu Qayyim: "Apabila utang-utang itu menghabiskan hartanya, tidaklah sah tabarrunya yang memberi melarat kepada para pengutang,baik telah di bayarkan oleh hakim maupun tidak. Inilah mazhab Maliki dan dipilih pula oleh Syaikhul Islam.

g. Paksaan

Paksaan ialah mendesak seseoramg untuk mengerjakan atau mengatakan sesuatu yang ia sendiri tidak menginginkannya. Oleh karena dia tidak menginginkannya, sudah barang tentu dia tidak rela, karena keterpaksaan dan kerelaan tidak akan pernah menyatu.215

Sebelum melanjutkan hal ini, baiklah kita bicarakan arti ikhtiar dan ridha. Ikhtiar ialah melakukan sesuatu atas kehendak sendiri, sedang ridha ialah bersenang hati melakukannya. Segenap pekerjaan yang muncul dari diri manusia yang sadar, tentu dengan kehendaknya. Hanya saja ada kalanya kehendak itu benar, yaitu adakalanya pula kehendak itu tidak benar. Hal yang sangat lazim adalah bahwa tidak semua perbuatan manusia itu dikerjakan dengan ridha serta suka hati, suatu saat seseorang akan melakukan suatu perbuatan karena keterpaksaan.

Para ahli ushul Hanafiyah membagi paksaan kepada dua bagian, yaitu:

215 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* , 255

1. Paksaan yang mematikan, yaitu sesuatu paksaan, apabila tidak dituntut binasalah jiwa atau anggota atau sesuatu paksaan yang tidak dapat diderita.
2. Paksaan yang apabila tidak dituruti tidak mengakibatkan kematian, tidak membawa kepada hilangnya jiwa atau rusaknya anggota badan.216

Paksaan yang pertama, menghilangkan ikhtiar (kehendak) dari ridha (kerelaan) dan paksaan yang kedua, menghilangkan ridha tidak menghilangkan kebebasan berkehendak. Paksaan itu terjadi pada tiga perkara: 1) Perkataan yang tak dapat difasahkan; 2) Perkataan yang dapat difasahkan; 3) Perbuatan. Paksaan yang di bagian pertama (yang tak dapat difasahkan), menghasilkan maksud si pemaksa, umpamanya apabila seseorang memaksa kita menceraikan istri kita, jatuhlah talaknya. Paksaan yang di bagian kedua (yang dapat difasahkan) tidak mewujudkan hukum, umpamanya: bila seseorang memaksa kita untuk menjual barang kita, maka penjualan yang kita lakukan itu tidak sah.217

Adapun paksaan pada perbuatan, maka dibagi kepada 2 (dua) macam, yaitu:

1. Paksaan yang tidak mungkin bahwa pelakunya menjadi alat atau berpartisipasi aktif dalam pelaksanaan pemaksaan. Hukum melakukan paksa makan atau berzina, merusakkan puasa. Hukum melakukan kesalahan di sini, tidak mengenai si pemaksa, karena itu rusaklah puasa yang tidak puasa karena dipaksa. Tinggal lagi karena zina itu dilakukan dengan paksaan, ia dilepaskan dari hukum siksa.
2. Paksaan yang mungkin pelakunya menjadi alat atau ikut sereta dalam pemaksaan. Paksaan ini ada dua macam pula.

a. Paksaan yang lazim karena mamandang si terpaksa sebagai alat, berganti tempat kesalahan, atau berganti yang menerima kerusakan, maka pekerjaan yang dilakukan dengan paksaan semacam ini, tidak dialamatkan kepada si pemaksa, hanya kepada orang yang dipaksa sendiri. Sebagai contoh,

216 Wahbah al-Zuhaili, U*shul al-Fiqh al-Islami.*, hlm. 186;
217 Muhammad Hudhari Beik, U*shul al-Fiqh*, hlm. 106

apabila seseorang yang sedang ihram, di mana tidak boleh membunuh binatang buruan, memaksa seseorang kawannya yang sedang berihram supaya membunuh binatang buruan, padahal perbuatan itu satu kesalahan yang merusakkan ihram. Maksud si pemaksa supaya ihram orang yang terpaksa itu rusak, maka jika kita memandangnya sebagai alat, yang rusak itu ihram si pemaksa, tetapi yang demikian itu bukan yang di paksakan untuknya. Karena itu batalah paksaan itu. Dalam hal ini ulama fiqh berpendapat bahwa lazim ayat orang yang membunuh binatang buruan dengan paksaan itu, membayar ganti terhadap apa yang ia bunuh.

b. Paksaan yang tidak mungkin pelakunya sebagai alat, berganti tempat, tidak berganti orang yang menerima kesalahan pekerjaan. Maka jika paksaan disini paksaan keras, kesalahan ini disebangsakan dengan si pemaksa. Umpamanya, kita dipaksakan untuk membunuh orang lain, atau merusakkan kita itu dan dialah yang mesti menerima tuntutan qishash. Jika paksaan itu bukan paksaan keras, kesalahan mengerjakannya dipukul oleh orang yang berbuat sendiri.218 Sesuatu pekerjaan yang dipaksa supaya kita melakukannya, ada kalanya pekerjaan yang tetap haram selama-lamanya,tak ada jalan untuk membolehkannya,seperti: membunuh,melukai dan berzina maka pekerjaan-pekerjaan ini tidak dihalalkan oleh paksaan itudan jika pekerjaan yang haram itu bukan haram yang tetap selama-lamanya, ada pengecualian, seperti makan bangkai dibolehkan karena terpaksa, maka paksaan di sini menghalalkannya.

Adapun pekerjaan yang di bolehkan dalam agama kita melakukannya bila terpaksa, sedang haramnya tidak berubah, seperti mengucapkannya kalimat kufur, merusak harta orang. Demikian pula yang boleh jadi hilang haram meningalkanya, bila ada uzur, seperti shalat, puasa, zakat dan haji, maka menjadi boleh meninggalkannya lantaran paksaan itu.

218Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 107

Demikian penetapan ushul Hanafiyah (kaidah-kaidah hukum yang di pegang ulama Hanafiyah) tentang masalah paksaan, sedangkan menurut ulama ushul Syafi'iyah paksaan itu ada dengan jalan yang benar dan ada pula dengan jalan yang tidak benar. Paksaan yang dibolehkan seperti memaksa membayar utang tetap digabungkan kepada yang dipaksa. Paksaan yang tidak dibolehkan ada dua macam, yaitu:

a. Pertama, paksaan melakukan pekerjaan yang dibolehkan syarak; bagian ini tidak di golongkan kepada orang yang terpaksa, baik perkataan maupun perbuatannya, hanya mungkin di golongkan kepada orang yang memaksa, seperti paksaan memusnahkan harta orang, maka wajiblah atas si pemaksa, membayarnya. Apabila paksaan itu tidak dapat di golongkan kepada si pemaksa, percumalah paksaan itu, yakni tidak memberi bekas apa-apa. Bila kita dipaksa mentalak istri kita, talak itu tidak jatuh: bila dipaksa kita menjual, penjualan itu tidak sah.
b. Kedua, paksaan melakukan sesuatu perbuatan yang tidak di bolehkan syara seperti: membunuh orang dan berzina. Maka bagian ini tetap digolongkan kepada orang yang terpaksa, karena ia yang melakukan walaupun yang memaksa turut di bunuh juga. Paksaan dengan memenjarakan seumur hidup, pukulan yang menumpahkan darah dan pembunuhan, sama hukumnya dalam pandangan al-Syafi'i.219

-.-

219 Muhammad Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh* , hlm. 109

# BAB X
# ‘AZIMAH DAN RUKHSHAH

Dalam literatul ilmu ushul fiqh, pada umumnya pembahasan ‘*azimah* dan *rukhshah* dibicarakan sesudah membahas hukum-hukum *wadh’i*. Pada dasarnya hukum syarak diturunkan oleh Allah swt. adalah sebagai rahmat bagi hamba-Nya dan rahmat Allah tersebut merata diberikan tanpa kecuali. Oleh karena itu pada asalnya hukum itu ditujukan kepada semua manusia *mukallaf* tanpa ada pengecualian. Di samping itu, hukum Allah juga mengandung pembatasan-pembatasan, perintah-perintah dan larangan-larangan yang pada dasarnya masih dalam batas-batas kemampuan *mukallaf* untuk melaksanakannya, karena Allah tidak membebani seseorang kecuali dalam batas kemampuannya, sesuai dengan firman Allah swt dalam QS Al-Baqarah : 286 sbb :

لَاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَـفْسًا إِلاَّ وُسْـعَـهَـا (الـبـقـرة : 286)

Artinya : Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya.

Kemampuan manusia dalam menjalankan hukum tentu saja berbeda-beda tingkatannya. Perbuatan yang dapat dilakukan oleh seseorang dalam keadaan biasa (normal) mungkin bagi orang lain dan dalam keadaan tertentu dirasakan sangat berat dan berada diluar kemampuannya. Oleh karena itu untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, Allah swt. mengecualikan pihak-pihak

tertentu itu dari tuntutan yang berlaku umum. Pengecualian itu dijelaskan sendiri oleh Allah dalam suatu petunjuk yang berbeda dengan hukum yang ditetapkan sebelumnya. Dengankata lain, terdapat hukum-hukum yang penerapanya sesuai dengan dalil semula, dan ada pula hukum-hukum yang penerapannya berbeda dengan dalil semula.

Ditinjau dari segi sesuai atau tidaknya dengan dalil semula, hukum itu terbagi dua, yaitu: pertama '*azimah* dan kedua *rukhshah.* Berikut akan diuraikan mengenai kedua istilah tersebut.

1. *Pengertian* '*azimah* dan *rukhshah*

Hukum '*azimah* ialah hukum yang ditetapkan oleh Allah swt. berlaku secara umum sejak awal mulanya, dalam pengertian tidak ada pengecualian bagi sebagian orang atau suatu keadaan.220 Menurut Muhammad Abu Zahrah, '*azimah* adalah hukum untuk pertama kalinyaatau tahap awalnya dan dalam pelksanaanya tidak menemukan kendala.221 Sedangkan pengertian hukum *rukhshah* adalah hukum yang ditetapkan karena adanya sebab yang membolehkan untuk meninggalkan hukum asal.222

Abdul Wahab Khallaf menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *rukhshah* adalah hukum yang ditetapkan oleh Allah swt. untuk memberi keringanan kepada mukallaf dalam keadaan tertentu yang memang menghendaki adanya dispensasi, atau hukum itu ditetapkan karena adanya kesulitan pada kondisi tertentu. Rukhshah juga dapat berupa membolehkan mengerjakan hal-hal yang dilarang karena adanya alas an-alasan yang dibenarkan oleh syarak.223 Dengan kata lain, *rukhshah* ialah hukum yang berlaku menyalahi dalil yang ada karena adanya dalil atau "*uzur*" atau alasan yang dibenarkan oleh syarak.

Sebagai contoh hukum '*azimah* adalah ibadah shalat lima kali sehari semalam pada waktu yang ditentukan yang diwajibkan secara

---

220Muhammad al-Hudhari Beik, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr,1988 M/1409 H), hlm. 65

221 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Mesir: Darul Fikri al-'Araby, 1958), hlm. 51.

222 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, hlm. 51

223 Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Cet. Ke-12 (Kairo, Dar al-Qalam, 1978), hlm. 121.

mutlak dan umum kepada setiap orang pada setiap keadaan. Demikian pula halnya tentang kewajiban puasa pada bulan Ramadan, zakat fitrah, haji dan kewajiaban-kewajiban syarak yang lain. Sedangkan contoh hokum *rukhshah* adalah boleh menjamak dua shalat dikerjakan dalam satu waktu, atau mengqashar jumlah rakaat shalat wajib, boleh tidak puasa pada bulan Ramadan bagi orang musafir, dan lain sebagaianya.

Berdasarkan penjelasan di atas maka dapat diketahui bahwa sejak awal mula memang Allah swt. bermaksud menetapkan hukum *taklifi* yang demikian kepada hamba tanpa didahului oleh ketentuan hukum lain. Seandainya ada hukum lain yang mendahului maka namanya di-*nasakh* dengan hukum yang datang belakangan. Dengan demikian, hukum '*azimah* ini berlaku sebagai hukum asal sejak awal, sedangkan hukum *rukhshah* merupakan hukum pengecualian karena adanya sebab-sebab tertentu yang ditetapkan oleh *Syari*'.

Terdapat sejumlah faktor yang dapat menyebabkan adanya hukum *rukhshah*, di antaranya adalah :

e. Keadaan darurat; seperti orang yang dalam keadaan kelaparan yang teramat sangat dan dikhawatirkan akan meninggal dunia serta tidak ditemukan makanan apapun selain bangkai. Maka bagi orang tersebut hukumnya boleh memakan bangkai, bahkan hukumnya menjadi sebuah keharusan guna mempertahankan hidupnya.
f. Untuk menghilangkan kesulitan serta kepayahan, seperti boleh tidak berpuasa pada bulan Ramadan atau boleh bagi dokter laki-laki melihat aurat pasien perempuan ketika dalam proses pengobatan.224

2. *Macam-macam Rukhshah*

a. *Rukhshah* dilihat dari segi bentuk hukum asalnya, terbagi menjadi dua yaitu *rukhsha*h "melaksanakan" dan *rukhshah* "meninggalkan".225

224Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*., hlm. 51.
225 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 51-52.

1) *Rukhshah* "melaksanakan" ialah keringanan untuk melakukan sesuatu perbuatan yang menurut asalnya harus ditinggalkan. Dalam bentuk ini asal perbuatan adalah terlarang dan haram hukumya. Inilah hukum *azimah*-nya. Dalam keadaan darurat atau hajat, perbuatan yang terlarang itu menjadi boleh hukumnya.
   Allah SWT. berfirman dalam surah QS Al-Baqarah (2) ayat 173

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِاللهِ
فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَبَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ

   Artinya : Sesungguhnya Allah telah mengharamkan atasmu memakan bangkai, darah dan daging babi serta apa-apa yang disebutkan (waktu menyembelihnya) nama selain Allah. Barang siapa yang terpaksa, tidak ada aniaya dan tidak pula melampaui batas, tiada dosa atasnya.

   Berdasarakan ayat tersebut diketahui bahwa Allah swt telah menetapkan sejumlah jenis makanan yang diharamkan, yaitu bangkai, darah dan daging babi serta sembelihan yang tidak sesuai dengan syariat Islam. Akan tetapi, dalam kondisi darurat, hanya terdapat barang haram tersebut dan apabila tidak mengonsumsi barang haram tersebut akan mengakibatkan kematian, maka hukumnya menjadi tidak haram.
2) *Rukhshah* meninggalkan ialah keringanan untuk meninggalkan perbuatan yang menurut hukum '*azimah*-nya adalah wajib atau *nadb* (sunah). Dalam bentuk asalnya, hukumnya adalah wajib atau sunah, tetapi dalam keadaan tertentu si mukalaf tidak dapat melakukannya, dengan arti bila dilakukannya akan membahayakan terhadap dirinya. Dalam kondisi yang demikian ini, maka dibolehkan dia meninggalkannya.

Allah swt. berfirman dalam QS al-Baqarah (2) ayat 184

أَيَّامًا مَعْدُوْدَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا أَوْعَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرُ

Artinya : Beberapa hari yang telah ditentukan, maka siapa diantaramu sakit atau dalam perjalanan, hendaklah ia memperhitungkannya dihari lain.

Berdasarkan ayat tersebut, terdapat keringanan atau rukhshah bagi orang yang akit atau dalam keadaan musafir untuk tidak puasa pada bulan Ramadan, dengan catatan bahwa orang tersebut harus membayarnya pada hari lain di luar bulan Ramadan.
Dan dalam QS al-Nisa' (4) ayat 101

اِذَاضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَـقْصُرُوْا مِنَ الصَّلَاةِ

Artinya "Bila kamu dalam perjalanan maka tiada halangan bagi kamu untuk meng-*qashar* shalatmu."

Berdasarkan ayat tersebut, bagi orang yang dalam keadaan musafir, diberi keringanan untuk meringkas jumlah rakaat shalat yang berjumlah 4 rakaat menjadi 2 rakaat.

b. *Rukhshah* ditinjau dari segi bentuk keringanan yang diberikan, maka dalam hal ini keringanan ada 7 bentuk yaitu:
   1) Keringanan seperti bolehnya meninggalkan shalat jum'at, haji, umrah, dan jihad dalam keadaan udzur.
   2) Keringanan seperti meng-*qashar* shalat empat rakaat menjadi dua rakaat bagi orang yang berada dalam perjalanan.
   3) Keringanan seperti mengganti wudhu' dan mandi dengan tayamum karena tidak ada air, mengganti kewajiban berdiri dalam shalat dengan duduk, berbaring atau dengan isyarat dalam keadaan tidak mampu, mengganti puasa wajib dengan

memberi makan fakir miskin bagi orang tua yang tidak mampu berpuasa.

4) Keringanan seperti pelaksaan shalat dzuhur dalam waktu ashar pada *jama' ta'khir* karena dalam perjalanan. Menangguhkan pelaksaan puasa ramadhan kewaktu sesudahnya dalam bentuk qadha karena sakit atau dalam perjalanan.
5) Keringanan seperti mendahulukan mengerjakan shalat ashar pada waktu zuhur dalam *jama'taqdim* di perjalanan.
6) Keringanan seperti cara-cara pelaksaan shalat dalam perang yang berubah dari bentuk biasanya yang disebut *shalat khauf*.
7) Keringanan seperti membolehkan mengerjakan perbuatan haram dan meninggalkan perbuatan wajib karena ada udzur, seperti yang telah dijelaskan di atas.

c. *Rukhshah* ditinjau dari segi keadaan hukum asal sesudah berlaku padanya *rukhshah*. Maksutnya apakah masih berlaku pada waktu itu atau tidak. Dalam hal ini ulama Hanafiyah membagi rukhshah menjadi dua macam yaitu *rukhshah tarfih* dan *rukhshah isqath.*226

1) *Rukhshah tarfih* ialah rukhshah yang meringankan dari pelaksanaan hukum '*azimah* tetapi hukum '*azimah* berikut dalilnya tetap berlaku. Contohnya yaitu saat mengucapkan ucapan yang mengkafirkan yang terlarang dalam hukum '*azimah*, itu dibolehkan bagi orang yang dalam keadaan terpaksa, selama hatinya tetap dalam keimanan. Hal ini tersebut dalam firman Allah swt. dalam QS Al-Nahl (16) ayat 106

مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ

226Abdul Wahak Khallaf, *'Ilmu Ushul al-Fiqh*, hlm. 123-124.

Artinya "*Siapa yang kafir terhadap Allah sedangkan hatinya tetap tenang dalam keimanan, tetapi siapa secara terang kafir dalam dadanya, atasnya kemarahan Allah bagi mereka azab yang pedih*"

2) *Rukhshah isqath* ialah menggugurkan hukum azimah terhadap pelakunya saat keadaan rukhshah itu berlangsung. Contohnya yaitu meng-qashar shalat dalam perjalanan.Berdasarkan firman Allah dalam surat QS Al-Nisa' (4) ayat 101

إِذَاضَرَبْتُمْ فِى الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَـقْصُرُوْا مِنَ الصَّلَاةِ

Artinya : Bila kamu berada dalam perjalanan tidak ada halangan bila kamu meng-qhasar shalatmu.

Abu Ishak al-Syathibi dalam kitabnya *al-Muwafaqat* menggunakan bentuk lain dalam pembagian *rukhshah* dari segi tingkat *masyaqqah* (kesukaran dalam melakukan hukum '*azimah*):227

1. Dalam menghadapi kesukaran itu seorang *mukallaf* tidak mungkin melakukan kesabaran dalam menghadapinya. Umpamanya orang sakit yang tidak mungkin melakukan rukun shalat secara sempurna, atau melakukan puasa karena khawatir akan mencelakakan dirinya, orang yang terpaksa memakan daging babi saat tidak menemukan makanan halal lain. Dan ia khawatir akan celaka kalau tidak memakan yang terlarang itu. *Rukhshah* dalam bentuk ini kembali kepada hak Allah swt. dan oleh karenanya diharuskan memakan babi dalam keadaan ini menurut pendapat sebagian ulama adalah wajib. Orang yang tidak mau memakannya lantas ia mati, ia berdosa.
2. Dalam menghadapi kesukaran itu mukalaf dapat berlaku sabar karena secara langsung tidak akan membahayakan diri pelakunya. *Rukhshah* dalam bentuk ini kembali kepada hak hamba untuk memperoleh kemudahan dari Allah swt. dan kasih

227 Abu Ishaq Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, Juz I (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1976), hlm. 333-345.

sayang-Nya. *Rukhshah* dalam bentuk ini dibagi menjadi dua bentuk yaitu:

a. Berlaku padanya tuntutan secara umum sehingga persoalan dalam keadaan sukar atau tidak, tidak diperhitungkan. Seperti berkumpul di Arafah untuk sahnya perbuatan haji. Ini berlaku untuk semua pelaksanaan ibadah haji, bahkan bagi yang tidak mampu fasiknya pun harus ke Arafah agar sah.
b. Tidak berlaku secara khusus tuntutan, tetapi tetap menurut asal keringanan dan menghilangkan kesulitan hukumnya boleh. Bagi seorang mukallaf boleh mengambi hukum asal 'azimah meskipun ia dalam keadaan menanggung kesulitan dan boleh mengambil rukhshah.

3. *Hukum Mengamalkan Rukhshah*

Hukum *rukhshah* adalah "*jawaz*", yakni boleh mengerjakannya. Dalam posisi hukum yang demikian, maka seseorang boleh memilih antara mengerjakan hukum asal yang '*azimah* atau mengerjakan hukum *rukhshah* yang diberi keringanan.228 Oleh karena itu bagi seorang musafir pada bulan Ramadan, boleh baginya memilih antara mengerjakan hukum '*azimah* yang asal yaitu berpuasa, atau memanfaatkan dispensasi *rukhshah* untuk tidak berpuasa. Ketentuan hukum yang demikian adalah karena nash syarak yang terdapat dalam Alquran atau Hadis Nabi telah menempatkana *rukhshah* pada posisi kebebasan memilih opsi dan memberikan kemudahan merupakan bagian dari *maqashid al-syari'ah*, sebagaimana firman Allah swt. dalam sebagai berikut :

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ (الحج : 78)

Artinya : Dia (Allah) sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan (QS Al-Hajj : 78)

228Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh.*, hlm. 54

يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ( البقرة : 185)

Artinya : Allah menghendaki kemudahan bagimu dan Allah tidak menghendaki kesukaran bagimu (QS Al-Baqarah : 185)

Namun dalam hal menggunakan hukum *rukhshah* bagi orang yang telah memenuhi syarat terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama.

Jumhur ulama berpendapat bahwa hukum mengamalkan *rukhshah* itu tergantung kepada bentuk uzur yang menyebabkan adanya *rukhshah* itu. Dengan demikian, menggunakan hukum *rukhshah* dapat menjadi wajib seperti memakan bangkai bagi yang tidak mendapatkan makanan halal, sedangkan ia khawatir seandainya tidak menggunakan rukhshah akan mencelakakan dirinya. Hukum *rukhshah* ada pula yang sunah seperti berbuka puasa ramadhan bagi orang yang sakit atau dalam perjalanan. Ada pula yang semata-mata ibahah seperti jual beli *salam.*

Imam al-Syathibi berpendapat, bahwa hukum *rukhshah* adalah boleh atau *ibahah* secara mutlak. Untuk pendapat ini Imam al-Syathibi mengemukakan argumentasinya229 yang menimbulkan polemik dengan jumhur ulama, yaitu:

**Pertama**; *rukhshah* itu asalnya hanyalah keringanan atau mengangkat kesulitan sehingga *mukallaf* mempunyai kelapangan dan pilihan antara menggunakan hukum '*azimah* atau mengambil *rukhshah* hal ini berarti mubah. Ketentuan ini sesuai dengan dalil *juz'i* (rinci) seperti "tidak berdosa" memakan bangkai, firman Allah swt. dalam QS Al-Baqarah (2) : 173. Begitu pula ucapan "tidak ada halangan" meng-qashar shalat bagi musafir dalam firman Allah swt dala QS An-Nisa (4) : 101

Argumentasi ini disanggah oleh jumhur ulama yang mengatakan, bahwa tidaklah mesti dari ucapan Allah "tidak berdosa" atau "tidak ada halangan" berarti perbuatan itu hukumnya mubah. Dalam Alquran kata-kata "tidak berdosa" atau "tidak ada halangan" dapat berarti wajib seperti dalam firman Allah QS al-Baqarah (2) 158

229 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*., hlm. 331 - 332

إِنَّ الصَّفَى وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَـائِرِ اللهِ فَـمَنْ حَجَّ الْبَـيْتَ أَوِاعْـتَـمَرَ فَلَا جُـنَاحَ عَـلَيْهِ أَنْ يَّطَّـوَّ فَ بِهِمَا

Artinya "*Bahwa sesungguhnya sa'i antara safa dan marwa itu adalah syiar Allah maka siapa yang haji ke baitullah atau umrah tidak ada halangan bila ia thawaf ..*

Dalam ayat ini untuk thawaf pada haji dan umrah disebut dengan ucapan "tidak ada halangan" padahal thawaf itu hukumnya adalah wajib.

Kadang-kadang kata "tidak berdosa" itu berarti sunah seperti firman Allah dalam surat al-Baqarah (2) ayat 203

فَـمَنْ تَـعَـجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَـلَيْهِ

Artinya "*Siapa yang cepat menyelesaikan dua hari tiada dosa atasnya.*

Bersegera dalam dua hari dalam ayat ini dengan menggunakan kata "tidak berdosa", padahal bersegera itu hukumnya adalah sunah menurut ulama, bukan mubah.

Atas sanggahan ini al-Syathibi memberikan jawaban bahwa kata-kata "tidak berdosa" atau "tidak ada halangan" dalam menggunakan dan kaidah bahasa arab bila tidak ditemukan *qarinah* (keterangan) yang memberi petunjuk bahwa artinya bukan untuk itu, hanya berarti "izin untuk berbuat sesuatu". Bila tidak ada petunjuk yang memalingkannya dari penggunaan hukum aslinya, tidak dapat di pahami lebih dari izin.

Sebagai contoh, hukum *thawaf* pada haji dan umrah adalah wajib, tetapi hukum wajib itu tidaklah dipahami dari firman-Nya, tetapi dari firman-Nya yang terdapat diujung pangkal ayat itu atau dari petunjuk lain.

**Kedua**; kalau menggunakan *rukhshah* itu diperintahkan baik dalam bentuk wajib atau sunah maka hukumnya akan berubah menjadi *'azimah*, tidak lagi *rukhshah*, karena hukum wajib itu

merupakan keharusan pasti yang tidak mengandung pilihan lain. Dengan demikian, berarti menghimpunkan aturan perintah dan *rukhshah*. Ini namanya menghimpun dua hal yang berlawanan.

Alasan yang dikemukakan al-Syathibi ini disanggah oleh jumhur ulama yang mengatakan, bahwa ulama telah mewajibkan memakan bangkai atas orang yang terpaksa yang ia khawatir akan celaka bila tidak memakannya. Sebuah hadis Nabi menjelaskan bahwa Allah swt. lebih senang hamba-Nya menggunakan rukhshah sebagaimana ia senang hamba-Nya menggunakan '*azimah*.

Sanggahan ini dijawab oleh al-Syathibi, ia mengatakan bahwa mengumpulkan *rukhshah* dengan perintah berarti mengumpulkan dua hal yang berlawanan. Yang demikian adalah mustahil. Oleh karena itu perintah wajib itu haruslah dikembalikan kepada asal '*azimah* dan tidak kepada *rukhshah* itu sendiri. Bahwa seseorang dalam keadaan terpaksa yang tidak menemukan makanan halal untuk menutupi keterpaksaannya itu diperbolehkan memakan bangkai untuk menolak keterpaksaannya. Kalau dalam keadaan terpaksa itu ia khawatir akan celaka apabila tidak memakannya, maka ia diperintahkan untuk memelihara diri atau jiwanya sebagaimana firman Allah swt. dalam QS al-Nisa (4) : 38

لَا تَـقْـتُـلُوْا أَنْفُسَكُمْ

Artinya : "*Janganlah kamu bunuh dirimu*"

Larangan bunuh diri yang berarti perintah untuk melindungi kehidupan itu tidak lagi berarti *rukhshah* karena ia kembali kepada prinsip umum yang semula, yaitu kewajiban menjaga diri.

Di samping membagi hukum *rukhshah* itu kepada wajib, sunah, dan mubah dengan menyanggah argumentasi al-Syathibi, jumhur ulama juga mengemukakan argumen sendiri. Sanggahannya itu adalah sebagaimana argumen dan jawaban yang digunakan serta disampaikan oleh al-Syathibi.

Perbedaan pendapat antara jumhur ulama dengan al-Syathibi dalam menetapkan hukum ruhshah itu kelihatan pengaruhnya dalam contoh kasus seseorang yang tidak menemukan makanan halal

untuk memenuhi kebutuhannya, ia lebih mementingkan mati kelaparan dari pada memakan yang haram. Menurut jumhur ulama yang membagi *rukhshah* itu kepada wajib, sunah, dan mubah orang yang kelaparan itu seharusnya memakan bangkai untuk memelihara jiwanya. Bila ia tidak memakannya lantas ia mati karenanya, maka ia fasik atau berdosa karena meninggalkan wajib.

Al-Syathibi yang mengatakan bahwa hukum *rukhshah* hanyalah ibahah, berpendapat bahwa masalah ini harus dilihat secara rinci karena perintah untuk memelihara jiwa itu bersifat umum. Tidak ada nash yang secara pasti mengharuskan memakan bangkai hingga ia akan fasik atau berdosa jika meninggalkannya. Oleh karena itu, bila ia ternyata mati karena menahan makan bangkai, maka ia tidak fasik dan tidak berdosa, karena ia telah berbuat sesuai dengan ketentuan hukum *rukhshah*. 230

230 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 335

# BAB XI
# IJTIHAD DAN MUJTAHID

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa Alquran dan Sunah yang merupakan sumber hukum Islam yang utama dan terutama mengandung nilai-nilai normatif dan nilai-nilai etik yang berfungsi sebagai *guidance* bagi kehidupan manusia dalam menggapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Rasulullah saw. bersabda :

عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال : تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله و سنتى (رواه الحاكم) 231

Artinya : Aku tinggalkan untuk kamu sekalian dua hal yang kamu sekalian tidak akan tersesat setelah (berpegang) keduanya, yaitu Kitab Allah dan Sunahku.

Akan tetapi Alquran dan Sunah tidak akan memiliki kebermaknaan tanpa pemahaman dan pengamalan yang benar oleh umatnya karena keduanya nyaris tidak pernah diamalkan menurut arti harfiahnya. Nilai-nilai normatif dan nilai-nilai etik yang terkandung dalam Alquran dan Sunah merupakan ide *samawi* yang memerlukan interpretasi, internalisasi, dan implementasi oleh umatnya untuk bisa *landing* dalam perikehidupan. Oleh karena itu, problem yang paling mendasar bagi umat Islam adalah bagaimana

231Al-Suyuthi, *al-Jami' al-Shaghir*, Juz I (t.tp.: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 130.

proses interpretasi, internalisasi, dan aplikasi pesan-pesan Alquran dan Sunah ke dalam realitas kehidupan.

Ketika Rasulullah saw. masih hidup, kompetensi untuk menetapkan dan atau memutuskan hukum ada pada pribadi Rasulullah saw. sendiri. Dengan bimbingan wahyu. Rasulullah saw. menjadi referensi tunggal ketika umat Islam menghadapi permasalahan hukum. Dalam sejarah yurisprudensi hukum Islam, periode ini dikenal sebagai periode *tasyri*‘ atau peletakan dan pembentukan dasar-dasar hukum Islam.232 Namun, setelah Rasulullah saw. wafat, otomatis wahyu terhenti dan Sunah tidak mungkin akan muncul lagi. Sebab, Muhammad adalah Nabi dan Rasul terakhir yang berarti bahwa periode *tasyri*‘ dalam pengertian yang sebenarnya telah berakhir sesuai dengan firman Allah swt. yang terdapat dalam Q.S. al-Ma’idah [5]: 3 sebagai berikut :

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍغَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

Artinya: Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Kuridai Islam itu jadi agama bagimu. Maka, barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Menurut Sobhi Mahmassani, setelah Alquran dan Sunah terhenti, pada saat yang sama perilaku, budaya, dan peradaban manusia tumbuh dan berkembang secara dinamis. Hal ini mengandung makna bahwa akan terjadi ketidakseimbang-an antara ayat-ayat Alquran dan Sunah yang terbatas dengan masalah-

232Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, terj. Ahmad Sudjono, cet. ke-2 (Bandung: Al-Ma’arif, 1981), hlm. 32.

masalah sosial keagamaan yang tidak terbatas.233 Sebagai konsekuensinya, umat Islam akan menghadapi masalah penentuan dan atau penetapan hukum berkenaan dengan problematika yang tidak ditemukan dasar hukumnya secara langsung dalam Alquran dan atau Sunah.234

Dalam kondisi yang demikian, para ulama sebagai ahli waris para Nabi (*waratsat al-anbiya'*) diberi perkenan oleh *Syari'* untuk berijtihad guna menentu-kan dan atau menetapkan hukum Islam.

Referensi yang relevan dengan justifikasi ijtihad ini ialah kisah Muadz bin Jabal ketika akan diutus oleh Nabi saw. sebagai hakim di Yaman sebagai berikut:

عن معاذ بن جبل أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله. 235

Artinya: (Diriwayatkan) dari Muadz bin Jabal bahwasaya Rasulullah saw. ketika mengutusnya ke Yaman bertanya kepada Muadz, "Bagaimana Engkau akan mengadili ketika dihadapkan kepadamu?" Muadz menjawab, "Dengan kitab Allah." Rasulullah saw. bertanya, "Bagaimana apabila tidak Engkau dapati dalam kitab Allah?" Muadz menjawab, "Berdasarkan Sunah Rasulullah."

---

233Ibnu Khaldun menyatakan bahwa hal ihwal umat manusia, adat kebiasaan, dan per-adabannya tidaklah pada satu gerak dan khittah yang tetap, melainkan berubah dan berbeda-beda sesuai dengan perubahan zaman dan keadaan. Adalah sebagaimana halnya dengan manusia itu sendiri waktu dan tempat, maka keadaan itu terjadi pula pada dunia dan negara. Sungguh bahwa *sunnatullah* berlaku pada hamba-Nya. Lihat Sobhi Mahmassani, *Filsafat*, hlm. 160.

234Sa'di Abu Habib, *Ensiklopedi Ijmak*, terj. M. Sahal Mahfudz dan A. Mustofa Bisri, cet. ke-5 (Jakarta : Pustaka Firdaus, 2011), hlm. xxxv.

235Imam al-Turmudzi, *al-Jami' al-Shahih Sunan al-Turmuzi* (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.t.), III: 616; Muhammad al-Khudari Beik, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988 M/ 1409 H), hlm. 4.

> Rasulullah saw. bertanya lagi, “Bagaimana apabila tidak engkau dapati dasarnya dalam Sunah?” Muadz menjawab, “Saya akan berijtihad berdasarkan pemikiran saya.” Rasulullah saw. bersabda, “Segala puji bagi Allah yang telah menunjukkan utusan Rasulullah atas sesuatu yang diridai Rasulullah.”

Ilustrasi kisah ini menunjukkan bahwa ijtihad menempati posisi strategis dan signifikan dalam mengawal eksistensi serta keberlangsungan hukum Islam dalam mengatasi problem hukum yang muncul.

1. *Pengertian Ijtihad*

Dalam perspektif ilmu ushul fiqh, ijtihad diidentifikasi sebagai berikut :

إِسْتِفْرَاغُ الْجُهْدِ وَبَذْلُ غَايَةِ الْوُسْعِ إِمَّا فِى دَرْكِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَإِمَا فِى تَطْبِيْقِهَا. 236

Artinya : Mengerah-kan segala kesungguhan dan mencurahkan segala kemampuan untuk menemukan hukum-hukum syarak atau untuk mengimplementasikannya.

Dengan kata lain, ijtihad merupakan suatu aktivitas ulama untuk mengintroduksi dan meng-eksplorasi makna serta materi hukum (*maqashid al-syarui'ah*) yang terkandung dalam Alquran dan atau Sunah. Ijtihad juga dapat dimaknai sebagai kerja secara optimal-profesiaonal dan progresif-ilmiah guna memberikan solusi hukum yang tepat dan benar, agar nilai-nilai normatif yang terkandung dalam Alquran dan Sunah mampu membimbing perilaku

236Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat* , Juz I (Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1976), hlm. 11.

manusia sesuai dengan situasi dan kondisi.237 Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pemahaman dan pengamalan wahyu Ilahi dalam realitas kehidupan akan berjalan linier dengan aktivitas dan dinamika ijtihad itu sendiri. Di sinilah posisi strategis dan signifikansi ijtihad dalam proses pembinaan dan pembaruan hukum Islam guna menemukan kepastian hukum.

2. *Pengertian Mujtahid*

Dalam kitab *Jam'u al-Jawami'* disebutkan bahwa yang dimaksud dengan mujtahid itu adalah ahli fiqh.238 Meskipun tidak dijelaskan siapa yang dimaksud dengan ahli fiqh, akan tetapi jika dikaitkan dengan penjelasan terminologis fiqh yang tak lain adalah pemahaman tentang hukum syarak yang diambil dari diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci berkenaan dengan perilaku seseorang, maka dapat dikatakan bahwa mujtahid itu adalah seseorang yang memiliki kapasitas dan kapabilitas untuk menggali hukum-hukum syarak dari sumber aslinya, yaitu Alquran dan/atau Sunah.

Al-Jurjani dalam kitab *al-Ta'rifat* juga menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan mujtahid adalah orang yang menguasai ilmu Alquran dan ilmu tafsir yang sangat diperlukan dalam memahami makna ayat-ayat Alquran, menguasai ilmu *riwayah* dan *dirayah* hadis sehingga mempu menjelaskan maksud suatu hadis, mampu melakukan penalaran analogis, dan tanggap terhadap problem-problem kekinian.239

3. *Syarat-syarat Mujtahid*

Ali Abd al-Kafi as-Subuki dan Taj ad-Din as-Subuki dalam kitab *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* menjelaskan kriteria mujtahid adalah: (a) menguasai ilmu *'aqliyah* (bahasa, ushul fiqh, dan sebagainya) yang dapat mempertajam akal dan nuraninya sehingga memiliki kapasitas

237Muhammad Abd al-Gani al-Bajiqani, *al-Madkhal ila Ushul al-Fiqh al-Maliki* (Beirut: Dar al-Libnan, 1968), hlm. 139; Jalal ad-Din al-Mahalli, *Syarh Jam' al-Jawami'* (Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.), I: 379.

238Al-Mahalli, *Syarh*, II: 379.

239Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab at-Ta'rifat* (Jeddah: al-Haramain, t.t.), hlm. 204.

yang memadai, tidak mudah tergelincir dalam kesalahan, mengetahui penggunaan lafal-lafal dengan tepat, serta mampu menyeleksi dalil yang benar dan dalil yang salah; (b) menguasai kaidah-kaidah syarak sehingga memiliki kemampuan untuk menggunakan dalil-dali syarak secara tepat, sesuai atau tidak sesuai; (c) memahami *maqashid al-syri'ah*, sehingga berdasarkan ketajaman nalurinya, ia mampu menetapkan hukum secara tepat dan benar, mampu menjawab atau memecahkan hukum yang dihadapkan kepadanya, meskipun masalah tersebut tidak dijelaskan secara eksplisit dalam nas syarak.240

Adapun menurut al-Gazali, seorang mujtahid haruslah menguasai Alquran, Sunah, ijmak, dan kias. Di samping itu, seorang mujtahid juga harus menguasai dua macam ilmu, yaitu ilmu-ilmu pendahuluan (*muqaddaman*) untuk dapat menarik ketentuan hukum dari sumber hukum yang asli, yaitu Alquran dan atau Sunah. Ini memerlukan penguasaan penuh terhadap leksikografi dan gramatika sehingga memahami ungkapan-ungkapan dalam bahasa Arab. Jenis yang kedua mencakup pengetahuan *'ulum al-Qur'an* dan *'ulum al-hadits* sehingga dapat membedakan hadis yang sahih dan yang palsu, hadis yang salah dan yang benar. Penguasaan terhadap ilmu-ilmu ini, terutama *'ulum al-Qur'an* dan *'ulum al-hadits*, leksikografi dan yurisprudensi sangat mendasar untuk menjadi seorang mujtahid.241

Memerhatikan uraian di atas, maka dapat dikemukakan bahwa syarat-syarat seorang mujtahid meliputi hal-hal sebagai berikut.

a. Menguasai bahasa Arab, baik tetang gramatikanya (Nahwu dan Sharaf) maupun kaidah-kaidah kebahasaannya (*qawa'id al-lugawiyah*), sehingga seorang mujtahid mampu menangkap "pesan" yang terdapat dalam kata perkata dan redaksional kalimat yang terdapat dalam nas syarak. Oleh karena itu, seorang mujtahid harus mampu membedakan antara *mut}laq* dengan *muqayyad*, hakikat dengan *majaz*, *'amm* dengan *khash*, dan lain sebagainya.

240Ali al-Subuki dan Taj al-Din al-Subuki, *al-Ibhaj*, hlm. 8.

241Al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 181.

b. Mengetahui *'ulum al-Qur'an* dan *'ulum al-hadits*, sehingga mengenali *nasikh-mansukh*, atau ayat-ayat yang ditakhsis oleh hadis, dan terutama menguasai ayat-ayat hukum. Demikian juga *'ulum al-hadits* diperlukan untuk mengetahui kualifikasi hadis mana hadis yang mutawatir, sahih, *dha'if*, *mu'tall*, dan lain sebagainya.
c. Mengetahui wawasan yang komprehensif tentang yurisprudensi hukum Islam, sehingga dapat memetakan materi hukum yang telah diijmakkan atau yang masih diperselisihkan agar produk ijtihadnya tidak dianggap sumbang.
d. Menguasai ilmu ushul fiqh sehingga paham terhadap metode-metode mengistinbatkan hukum, seperti kias, istihsan, *mashlahah mursalah*, dan lain sebagainya, dan menguasai pula proses menganalogikan suatu hukum cabang (*furu'*) dengan hukum asalnya.
e. Mengetahui *maqashid al-ahkam*, bahwa tujuan hukum Islam adalah untuk mendatangkan rahmat bagi semesta alam yang harus diaplikasikan dalam bentuk pemenuhan atau perlindungan hajat hidup manusia, baik yang primer, sekunder, maupun tersier.242

Permasalahannya kemudian adalah apakah syarat-syarat mujtahid yang demikian *rigid* dan mendetail tersebut dapat dimiliki oleh ulama Islam dewasa ini. Menanggapai hal ini, sebagian ulama berpendapat bahwa kriteria mujtahid mutlak sulit terpenuhi pasca era imam mazhab, sedangkan ulama Hanabilah berpendapat bahwa pada setiap generasi pasti akan muncul para mujtahid pada zamannya.243 Menurut Abu Zahrah, persyaratan yang telah diuraikan di atas adalah unutk mujtahid mutlak.244

Berdasarkan uraian para ulama ushul fiqh tersebut di atas, maka dapat dipahami bahwa seorang mujtahid dalam pengertian

---

242Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 380-386.

243Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 389; Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul*, 218-220; Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh*, I: 474-475.

244Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 389.

luasnya adalah para ulama yang memiliki kecakapan untuk melakukan penalaran guna mengistibatkan hukum dari nas Alquran dan Sunah terhadap masalah-masalah yang tidak disebutkan secara eksplisit (*manthuq*) di dalam nas syarak.245 Kinerja yang demikian dikenal dengan istilah ijtihad, yakni upaya yang serius dan optimal untuk mendapatkan pemahaman mengenai aturan-aturan syari'ah.

Penjelasan mengenai tingkatan atau macam-macam mujtahid di bawah ini kiranya dapat memperjelas tentang kualifikasi mujtahid.

4. *Macam-macam Mujtahid*

Dalam literatur ilmu ushul fiqh, secara teoretis, kriteria mujtahid dapat diklasifikasikan menjadi empat tingkatan sebagai berikut.

a. Mujtahid *mustaqill* atau mujtahid mutlak, yaitu orang yang mampu mengistinbatkan hukum suatu masalah secara langsung dan independen dari sumber hukum aslinya, yaitu nas Alquran dan Sunah melalui penalaran normatif secara deduktif-makro. Apabila tidak mendapati sumber hukumnya dalam nas Alquran dan Sunah, maka ia akan menggunakan segala metode ijtihad seperti metode analogi (kias), istihsan, *mashlahah al-mursalah*, dan *sadd al-dzari'ah*. Mereka berijtihad dengan menggunakan *manhaj*-nya sendiri, tidak mengikuti *manhaj* orang lain. Di antara para ulama yang termasuk kategori ini dari kalangan tabi'in adalah Sa'id bin al-Musayyab dan an-Nakha'i. Adapun dari kalangan mujtahid mazhab adalah Ja'far ash-Shadiq, al-Baqir, Abu Hanifah, Malik, al-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, al-Auza'i, Sufyan ats-Tsauri, dan lain sebagainya.
b. Mujtahid *muntasib*, yaitu orang-orang yang dalam berijtihad bergantung dan menggunakan *manhaj* ulama lain tetapi memiliki ketetapan hukum yang berbeda. Mereka ini adalah para ulama pengikut mazhab tertentu, seperti pengikut Abu Hanifah, Malik, al-Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal. Di antara ulama yang termasuk kategori ini adalah Abu Yusuf, Muhammad bin al-Hasan, dan Zufar dari pengikut Abu Hanifah; al-Muzni dari pengikut Mazhab

245Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 7.

al-Syafi'i; Abd ar-Rahman bin al-Qasim, Ibn 'Abd al-Hakam, dan lain sebagainya.

c. Mujtahid *fi al-madzhab*, yaitu para ulama yang mengikuti pendapat para imam mujtahid mutlak, baik dalam hal matodologi (*manhaj*) ijtihad yang digunakan maupun dalam produk pemikiran hukumnya. Teknis pelaksanaannya, langkah pertama adalah mencermati kaidah-kaidah ushul fiqh yang digunakan para imam mazhab sebelumnya dan kaidah-kaidah fiqh, kemudian secara induktif kaidah-kaidah tersebut diterapkan dalam kasus hukum yang terjadi di masyarakat dan belum pernah ditemukan sebelumnya. Menurut ilmu ushul fiqh, praktik ijtihad yang demikian dikenal dengan istilah *tahqiq al-manath*.246

Dengan melekatnya kompetensi ijmak pada diri mujtahid, maka orang awam yang tidak memiliki kemampuan berijtihad, persetujuan atau penolakannya tidak dianggap dalam proses pemebntukan ijmak. Artinya, kesepakatan atau ketidaksepakatan orang awam tidaklah diperhitungkan karena keterbatasan kemampuan mereka untuk menganalisis atau menggali hukum-hukum syarak dari sumber aslinya.

Menurut al-Gazali,247 dalam masalah-masalah prinsip yang dapat dipahami, baik oleh ulama mujtahid maupun orang awam (seperti salat wajib lima kali sehari semalam, puasa bulan Ramadan, zakat, haji, dan sebagainya), kesepakatan orang awam diperlukan. Tetapi dalam masalah-masalah yang hanya dapat dipahami oleh umat mujtahid (seperti peraturan-peraturan terperinci dalam ibadah dan perdagangan), maka kesepakatan atau ketidaksepakatan orang awam tidak perlu diperhitungkan. Al-Bazdawi memiliki pendapat yang sama, bahwa tidak semua objek ijmak mempersyaratkan mujtahid sebagai peserta ijmak, tergantung pada masalah yang akan diijmakkan.248Akan tetapi, sebagian ulama ushul

246Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 389-395.

247Al-Gazali, *al-Mustashfa*, I:115.

248Al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi*, hlm. 243.

berpendapat bahwa dalam proses ijmak harus mengikutsertakan orang awam.249 Oleh karena itu, dalam mendefinisikan ijmak, kata "*ittifaq al-mujtahidin*" diganti dengan kata "*ittifaq ummah Muhammad*".

Ulama-ulama yang lain mengatakan bahwa ijmak dengan tidak mengikusertakan orang awam dianggap sah karena orang awam tidak memiliki kapasitas untuk mencari kebenaran. Ia dapat disamakan dengan seorang anak kecil atau seorang gila. Di samping itu, infalibilitas masyarakat sama artinya dengan infalibilitas seorang yang dapat dipandang memiliki kemampuan untuk menjangkau kebenaran. Pada era sahabat dari generasi pertama, mereka sepakat bahwa pendapat seorang awam tidak akan dipertimbangkan dalam ijmak. Sebab, apabila seorang awam menyuarakan pendapatnya dalam masalah hukum, ia melakukan hal itu tanpa didukung pengetahuan. Tampaknya mensyaratkan mujtahid sebagai pihak yang paling berkompeten dalam berijmak tidaklah seberapa *conplicated* karena sebagian besar ulama sependapat tentang hal tersebut.250

Hal lain yang menjadi ajang perselisihan pendapat di kalangan ulama ushul fiqh ialah tentang syarat keislaman seseorang untuk dapat perperan dalam proses ijmak. Hal tersebut karena dalam definisi ijmak yang dikemas oleh para ulama terdapat kata "*ummah Muhammad*". Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kata tersebut adalah mukalaf, yakni orang Islam yang sudah berakal dan balig, atau orang yang memiliki kecakapan bertindak (*ahliyyat al-ada*').251 Berdasarkan persyaratan ini, maka orang kafīr, anak-anak dan orang gila jelas tidak memiliki kompetensi sama sekali dalam proses ijmak.

Menurut Ali Abd al-Raziq, meski terdapat perbedaan redaksi, namun kata "mukalaf" mengarah pada suatu konsep Muslim, balig dan berakal yang benar-benar memiliki kemampuan, keahlian atau

249Al-Basri, *al-Mu'tamad*, II: 481.

250Al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 115.

251Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma'*, hlm. 7.

kepakaran untuk mengeluarkan hukum-hukum fiqh dari sumber-sumbernya.252

Dengan memerhatikan kriteria tersebut di atas, dapat diketahui bahwa keislaman seseorang merupakan prasyarat kompetensi orang untuk berijmak, sehingga pendapat dan pemikiran seorang non-Muslim tidak dapat dijadikan bahan pertimbangan dalam berijmak. Untuk ini, al-Amidi mengemukakan alasan bahwa ijmak ditetapkan atas dasar Alquran dan Sunah (*adillah sam'iyyah*) yang tidak merekomendasikan keikusertaan non-Muslim dalam berijmak. Sebaliknya, keduanya hanya mengimplikasikan infalibilitas kesepakatan dari orang-orang beriman saja. Tegasnya, pemikiran dan pendapat dari orang kafir tidak diakui dalam Islam. Dengan demikian, pendapatnya tidak akan dijadikan pertimbangan dalam menetapkan atau menolak suatu sumber syari'ah. Apabila ijmak adalah sah tanpa menyertakan pendapatnya, maka ketidaksetujuannya pun juga tidak akan memengaruhi keabsahan dan legitimasi ijmak.253

Hal yang demikian adalah karena keberadaan ijmak sebagai hujah adalah berdasarkan dalil-dalil "*sama'i*", maka tidak akan ada *ghirah* untuk mensyiarkan Islam bagi non-Muslim. Dengan demikian, maka tidak akan ada urgensi dan signifikasinya memasukkan non-Muslim dalam kompetensi ijmak, karena muara ijmak adalah untuk "memelihara" pemeluk/umat Islam sendiri.254

Fazlur Rahman memiliki pendapat yang cukup "liberal" mengenai syarat keislaman orang untuk berpartisipasi dalam proses ijmak. Rahman menekankan sikap inklusivisme Islam sehubungan dengan komunitas-komunitas keagamaan lainnya, berdasarkan sejumlah ayat Alquran, di antaranya Q.S. al-Baqarah [2]: 62 dan Q.S. al-Ma'idah [5]: 69, yang menurut penafsiran Rahman menunjukkan bahwa siapa pun yang percaya kepada monoteisme dan hari akhirat serta melakukan perbuatan baik, akan selamat. Dalam negara modern, seluruh warga negara harus dipandang setara satu sama

252Al-Amidi, *al-Ihkam*, I: 321; al-Jashshash, *Ushul*, hlm. 327; al-Gazali, *al-Mustashfa*, I: 116.

253Al-Amidi, *al-Ihkam*, I: 321.

254Al-Amidi, *al-Ihkam*, I: 336-338.

lain, tanpa diskriminasi antara sesama warga, baik Muslim maupun bukan Muslim.255

Pandangan Rahman di atas dengan jelas mengidealkan adanya kesetaraan di antara sesama warga bangsa di era modern ini, baik Muslim maupun non-Muslim, serta persamaan hak dan kewajibannya, termasuk dalam proses pencapaian konsensus. Karena itu, ketika suatu ijmak mengkristal atau berhasil dicapai dalam komunitas tersebut, berdasarkan prinsip mayoritas, ia mengikat seluruh anggotanya tanpa kecuali. Namun, dalam kitab *Musallam as\-S|ubut* disebutkan bahwa non-Muslim boleh berpartisipasi dalam proses ijmak, pendapat mereka diperhitungkan.

Al-Syaukani memiliki pendapat yang relatif moderat sekaligus netral dalam memaknai kata "*ummah Muhammad*". Menurutnya, kata tersebut hanya mengecualikan kesepakatan umat masa lalu sebelum Muhammad diangkat sebagai Nabi dan Rasul.256 Dengan statemennya yang demikian, sepertinya al-Syaukani tidak ingin terlalu berpolemik tentang kompetensi dan kualifikasi mujtahid untuk berijmak, termasuk mempermasalahkan keberagamaannya. Pada bagian akhir pembahasan tentang kompetensi untuk berijmak, al-Amidi dengan sangat cermat menyatakan bahwa semua persyaratan tentang kompetensi ijmak yang ketat dan rumit hanyalah teori semata, yang kesemuanya merupakan keyakinan yang terbangun setelah isu tertutupnya pintu ijtihad.257

5. *Produk Ijtihad Kontemporer*

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa fiqh merupakan produk ijtihad sedangkan piranti metodologisnya adalah ushul fiqh. Akan tetapi sebenarnya terdapat beberapa macam produk pemikiran hokum selain fiqh yang masing-masing memiliki karakterisitik tersendiri. Dalam hubungan ini, menurut Atho' Mudzhar, sedikitnya dikenal ada empat kategori produk pemikiran

255Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Institute of Islamic Research, 1965), hlm. 171.

256Al-Syaukani, *Irsyad*, I: 194.

257Zakiyuddin Sya'ban, *Ushul*, hlm. 85; Zakariya as-Sibri, *Mashadir*, hlm. 70; al-Syaukani, *Irsyad*, hlm. 73.

hukum Islam, yaitu fiqh yang termaktub dalam kitab-kitab fiqh, fatwa para ulama, baik secara individu maupun kolektif/kelembagaan, peraturan perundang-undangan (*qanun*), serta keputusan pengadilan (*qadha'*).[258] Keempat macam produk pemikiran hukum Islam tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut.

a. Fiqh adalah pemahaman tentang hukum-hukum syarak yang berkenaan dengan amaliah manusia yang diambil dari dalil-dali syarak yang sepsifik.259 Sebagai contoh, berdasarkan firman Allah swt dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 77, yang artinya "Dirikanlah salat dan tunaikanlah zakat", dapat dipahami bahwa salat lima waktu dan membayar zakat itu hukumnya wajib.
b. Keputusan pengadilan yang sering disebut dengan *al-qadha'*, yaitu ucapan atau tulisan penetapan serta keputusan yang dikeluarkan oleh lembaga atau badan yang diberi kewenangan untuk itu (*wilayat al-qadha'*).260 Dalam pembahasan tentang peradilan (*al-qadha'*), menurut para ulama, idealnya seorang hakim adalah seorang mujtahid, mengingat keputusan hakim selain mengikat kepada pihak-pihak yang berperkara, juga dapat dijadikan yurisprudensi, acuan, atau rujukan oleh hakim lain dalam menyelesaikan kasus hukum yang sama.
c. Fatwa, yaitu hasil ijtihad seorang mufti atau kelembagaan sehubungan dengan peristiwa hukum yang diajukan atau ditanyakan kepadanya. Oleh karena itu, fatwa sejatinya lebih spesifik dan terkadang kasuistik, tidak seperti fiqh atau hasil ijtihad pada umumnya.261 Dengan pengertian dan posisi fatwa yang demikian, maka tidak tertutup kemungkinan apa yang difatwakan oleh seorang mufti sesungguhnya telah dibahas dalam fiqh, namun belum diketahui oleh orang yang meminta

---

258Atho' Mudzhar, "Fiqih dan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam: Budi Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. ke-1 (Jakarta: Yayasan Wakaf Perdamaian, 1994), hlm. 369.

259Sa'di Abu Habib, *al-Qamus*, hlm. 13.

260Muhammad Sallam Madkur, *Al-Qadha' fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, t.t.), hlm. 11.

261Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 401.

fatwa. Berbeda dengan keputusan pengadilan yang bersifat mengikat bagi pihak-pihak yang berperkara, maka fatwa tidak memiliki daya ikat kepada orang yang bertanya sekalipun, apalagi kepada orang lain.

d. Perundang-undangan atau *qanun*, yaitu peraturan yang dibuat oleh suatu badan legislatif (*as-sulthah at-tasyri'iyyah*) yang mengikat setiap warga di mana undang-undang itu diberlakukan, dan apabila dilanggar, maka akan mendatangkan sanksi.262

Pengalaman empiris menunjukkan bahwa peran dan fungsi fiqh lebih dominan dibandingkan dengan fatwa, *qanun*, ataupun *qadha*'. Oleh karena itu, dapat dimaklumi jika di kalangan masyarakat, terutama masyarakat Islam Indonesia, terasa sekali *fiqh-oriented*-nya. Hal ini disebabkan fiqh mengandung berbagai implikasi konkret bagi perilaku keseharian, baik individu maupun masyarakat.263 Fakta sejarah menunjukkan bahwa hasil pemikiran yang berupa fiqh sering memengaruhi fatwa seorang mufti, hakim di pengadilan, atau para pejabat dalam proses pembuatan peraturan perundang-undangan. Artinya, fiqh menempati posisi yang sangat strategis dalam dinamika pembinaan dan pembaruan hukum Islam.

-.-

262Abdul Azis Dahlan, *et al.*, *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. ke-1 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), hlm. 1.439.

263Ahamd Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Gama Media, 2001), hlm. viii.

# BAB XII
# BEBERAPA ASPEK TENTANG KAIDAH FIQHIYAH

Berbicara tentang ilmu fiqh sungguh sangatlah luas objek kajiannya bagai laut yang tak bertepi, karena fiqh membahas hukum-hukum Allah swt. yang bersinggungan langsung dengan setiap amal perbuatan manusia baik yang bersifat hubungan vertikal antara hamba dengan Allah (*habl min Allah*) maupun hubungan horizontal antar sesama hamba (*habl min al-nas*). Artinya, tidak ada satupun tutur kata, tingkah laku dan amal perbuatan umat manusia yang terbebas dari ketentuan hukum Allah swt.

Demikian juga apabila dilihat dari aspek manfaat dan kegunaannya, ilmu fiqh dapat diibaratkan laksana bulan yang menerangi bumi, sinarnya dapat menerangi taman tempat kita berteduh. Artinya, ilmu fiqh dapat dijadikan sebagai acuan dan rujukan, tempat bernaung dan berteduh bagi setiap muslim dalam melaksanakan segala aktifitas amaliah dan peribadatannya.

Di samping itu ilmu fiqh atau hukum Islam memiliki prinsip-prinsip dasar (*ushul*) yang sangat kokoh, yang diserap dari nash Alquran dan Hadis serta sarat dengan idea-idea dan maslahat–maslahat yang jelas lagi nyata. Berdasarkan prinsip-prinsip tersebutlah masalah fiqh dan cabang–cabang fiqh (*furu'iyah*) yang selalu dinamis dan tak terhingga banyaknya tetap terpelihara ruh dan semangat syrai'ahnya. Prinsip-prinsip dasar ini selanjutnya dikenal dengan istilah *ushul al-fiqh.*

Para Ulama sebagai ahli waris para Nabi (*waratsat al-anbiya'*) menempati posisi yang sangat sentral dan strategis bagi umat Islam. Mereka selalu menjadi rujukan, tempat bertanya dan tempat belajar bagi umat Islam pada umumnya. Hal yang demikian disebabkan para Ulama memiliki kemampuan untuk ber*istinbath* dan berijtihad secara seksama terhadap nash Alquran dan Hadis Nabi saw. dalam konteks pembinaan dan pengembangan fiqh atau hukum Islam. Di antara produk *istinbath* dan ijtihad para Ulama adalah, mengklasifikasi masalah-masalah fiqh menjadi beberapa bagian dan beberapa cabang berdasarkan illat dan sebab hukum yang menyertainya.

Untuk dapat mengklasifikasi bidang-bidang dan cabang-cabang fiqh, diperlukan wawasan yang memadai tentang aspek-aspek keserupaan dan kesamaan (*al-asybah wa al-nazhair*) hukum-hukum fiqh berdasarkan *illat* dan sebab hukumnya, untuk selanjutnya dikelompokkan ke dalam satuan-satuan yang sejenis dan sebangun. Satuan-satuan yang dapat dijadikan "pengikat" untuk mengelompokkan masalah-masalah fiqh inilah, yang kemudian dikenal dengan istilah *Qawa'id al-Fiqhiyah.*

1. *Pengertian Qawa'id al-Fiqhiyah.*

Selain istilah *Qawa'id al-Fiqhiyah*, sebahagian Ulama menggunakan istilah *Al-Asybah wa al-Nazhair* sebagai nama lain dari kaidah-kaidah fiqh yang bersifat *kulli* tersebut. Sebagai contoh, Taj al-Din al-Subky (abad VIII H), menyusun kitab kaidah fiqhiyah bermazhab Syafi'y dengan judul *Al-Aybah wa al-Nazhair*. Kitab tersebut kemudian disempurnakan oleh Jalal al-Din Abd al-Rahman Abu Bakr al-Suyuthi (849 – 911 H) dengan judul yang sama. Demikian juga halnya, *Zain al-Abidin ibn Ibrahim al-Mishry* (926 – 970 H), seorang Ulama bermazhab Hanafi juga menyusun kitab kaidah-kaidah fiqh dengan judul *Al-Asybah wa al-Nazhair*. Istilah tersebut diduga bersumber dari perkataan khalifah Umar bin Khathab kepada seorang hakim yang bernama Abu Musa Al-Asy'ari :

إِعْرِفِ الْأَشْيَاءَ وَالْأَشْبَاهَ وَ قِسِ الْأُمُوْرَ عِنْدَكَ فَاَعْمِدْ إِلَى أَحَبِّهَا إِلَى اللهِ وَلِأَشْبَهِهَا بِالْحَقِّ فِيْمَا تَرَى

Artinya : Kenalilah segala sesuatu yang memiliki keserupaan dan kiaskanlah segala perkara kepada imbangannya. Kemudian kiaskanlah segala apa yang ada padamu dan berketetapanlah kepada apa yang paling disukai oleh Allah serta yang lebih mendekati kebenaran tentang apa yang engkau lihat.

Dalam upaya memperoleh pengertian yang komprehensif tentang Q*awa'id al-Fiqhiyah*264, haruslah ditelusuri pengertian secara literal atau harfiyah terlebih dahulu dari masing-masing kata, yakni kata "*qawa'id*" dan kata "*fiqhiyah*".

Secara etimologis kata *qawa'id* berasal dari bahsa Arab *qa'idah*, yang berarti peraturan, undang-undang atau pondasi bangunan.265 Pengertian ini senada dengan pengertian yang sudah lazim digunakan dalam kosa kata bahasa Indonesia "kaidah" yang berarti : rumusan asas-asas yang menjadi hukum, aturan yang sudah pasti, patokan, dalil.266

Penggunaan kata "*qawa'id*" dalam Alquran dengan pengertian asas-asas atau dasar-dasar, antara lain dapat dilihat pada QS Al-Baqarah : 127 sbb :

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ [البقرة/127]

264 Perhatikan : Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nazhair*, (Semarang : Matba'ah Taha Putra, t.t.), hlm. 5; *Muqaddimah* karya Ibnu Khaldun, hlm. 129; *Al-Ahkam al-Sulthaniyah* karya Abu Ya'la, hlm. 68; *I'lam al-Muwaqqi'in* karya Ibn al-Qayyim , Juz II, hlm. 72; al-Amidi *Al-Ihkam*, Juz III, hlm. 18

265 Mahmud Yunus, *Kamus Arab – Indonesia*, Cet. I (Jakarta : Yayasan Peneyelengara Penterjemah/ Pentafsr Al-Quran, 1973), hlm. 351.

266 Tim Penyusun Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, Cet. I (Jakarta : Balai Pustaka, 1991), hlm. 430.

Artinya : Dan (ingatlah) ketika Ibrahim menginginkan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa) : Ya Tuhan kami terimalah (amalan) kami, sesungguhnya Engkaulah yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui (QS Al-Baqarah : 127)

Sedangkan pengertian kaidah secara terminologis atau menurut istilah syarak adalah sebagai berikut :

اَلْقَوَاعِدُ : اَلْقَضَايَا الْكُلِّيَّةُ الَّتِى يَنْدَرِجُ تَحْتَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا حُكْمٌ جُزْئِيَّاتٌ كَثِيْرَةٌ 267

Artinya : Kaidah adalah ketentuan-ketentuan yang bersifat umum, yang dapat menginduk kepada masing-masing ketentuan tersebut berbagai macam hukum yang spesifik.

Beberapa Ulama yang lain, seperti Fathi Ridwan dalam kitab *Min Falasifat al-Tasyri' al-Islami* dan Musthafa Ahmad al-Zarqa', dalam kitab *Al-Fiqh Fi Tsaubih al-Jadid* mendefinisikan kaidah sebagai :

حُكْمٌ أَغْلَبِيٌّ يَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيْعِ جُزْئِيَّاتِهِ 268

Artinya : Ketentuan yang bersifat umum yang dapat mencakup seluruh bagian-bagiannya.

Al-Jurjani dalam kitan *Al-Ta'rifat* mengemukakan :

اَلْقَاعِدَةُ هِيَ قَضِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ مُنْطَبِقَةٌ عَلَى جَمِيْعِ جُزْئِيَّاتِهَا 269

---

267 Ahmad Muhammad al-Syafi'I, *Ushul al-Fiqh* (Iskandariyah : Muassasah Tsaqafah al-Jami'iyah, 1993), hlm. 4.

268 Fathi Ridlwan, *Min Falasifat al-Tasyri' al-Islami* (Kairo : Dar al-Kutub al-'Arabiyah, , 1969), hlm. 171 – 172;

Artinya : Ketentuan yang bersifat umum yang dapat mencakup seluruh bagian-bagiannya.

Setelah memperhatikan takrif, definisi-definisi dan pengertian kaidah tersebut di atas, baik menurut pengertian literal maupun menurut istilah syarak, maka dapat dijelaskan bahwa kaidah itu memiliki karakterisitik sebagai berikut :

1. Bahwa kaidah itu merupakan hasil ijtihad para ulama, dan karenanya para ulama mempunyai kadiah-kadiah istinbath yang berbeda-beda yang berakibat hasil ijtihadnyapun bisa saja berbeda-beda.
2. Perumusan kaidah berasal dari dalil-dalil syarak baik yang bersifat *qath'y* maupun *zhanny*, dan para ulama belum sepakat bulat dalil mana saja yang termasuk kategori *qath'y* dan dalil mana yang termasuk kategori *zhanny*.
3. Setiap rumusan hukum fikih selalu ada pengecualian (*istitsna'*), dan pada saat yang demikian terkadang tidak mengaitkan pemberlakuan suatu kaidah.

Sedangkan kata "*fiqhiyah*", ia berasal dari kata "*fiqh*" yang secara literal berarti paham atau mengerti tentang sesuatu270, kemudian mendapat tambahan *ya' nisbah* yang berfungsi mengkategorikan atau penjenisan.

Penggunaan kata fiqh dengan pengertian "paham", antara lain tersebut dalam QS al-Taubah 122 disebutkan :

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [التوبة/122]

269 Al-Jurjani, al-Syarif 'Ali bin Muhammad, *Al-Ta'rifat* (Jeddah : Al-Haramain, Jenddah, tt.), hlm. 171

270 Abu Luwis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam* (Beirut : Dar al-Masyriq, Cet. XXVII, 1987), hlm. 591; Muhammad Sallam Madkur, *Al-Fiqh al-Islami* (Kairo : Maktabah Abdullah Wahbah, 1955), hlm. 44.

Artinya : Hendaklah setiap golongan dari mereka ada sekelompok orang yang pergi untuk ***memamahmi*** ajaran agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya ketika kembali kepada mereka (QS al-Taubah : 122 )

Dalam sabda Nabi juga disebutkan :

عَنْ إِبْنِ عَبَّاسٍ رَضِىَ اللهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمِ : مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُـفَـقِّهْـهُ فِى الدِّيْنِ ( رواه أحمد والترمذى ) 271

Artinya : Barang siapa yang dikehendaki oleh Allah sebagai orang yang baik, maka Allah akan menjadikan orang tersebut paham tentang ajaran agama.

Adapun pengertian fiqh secara terminologis atau menurut istilah syarak adalah :

اَلْـفِـقْهُ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبِ مِنْ أَدِ لَّتِهَا التَّـفْصِيْلِيَّةِ 272

Artinya : Fiqh ialah pemahaman tentang hukum-hukum syarak, yang berkenaan dengan amaliah manusia yang diambil dari dalil-dali syarak yang terperinci".

Muhammad Abu Zahrah juga menerangkan bahwa fiqh ialah :"Suatu ilmu yang menerangkan segala hukum syarak tentang perbuatan manusia yang diambil dari dalil-dali syarak yang terperinci.273

---

271 Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuthi, *Al-Jami' al-Shaghir*, Juz II (Indonesia : Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, tt.), hlm. 183.

272 Sa'di Abū Habib, *Al-Qāmūs al-Fiqh Lughatan wa Iştilahan*, (Damaskus : Dār al-Fikr, 1988) , hlm. 13; Al-Jurjani, *Op. Cit.*, hlm. 168, Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, Juz I (Beirut : Dar al-Kutub al-Arabiyah, t.t.), hlm. 4-5; Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam I*, Cet. VI, (Jakarta : Bulan Bintan, 1980), hlm. 29 – 30.

273 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo : Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 6.

Sebagai contoh hukum fiqh adalah seperti pemahaman bahwa hukum shalat lima waktu, zakat fitrah, berhaji bagi orang yang mampu adalah ***wajib***, puasa pada hari Senin dan Kamis adalah ***sunah***, membunuh orang tanpa alasan yang dapat dibenarkan syarak adalah ***haram***, dan lain sebagainya.

Mencermati definisi fiqh sebagaimana tersebut di atas, Amir Syarifuddin274 mencoba mengurai unsur-unsur atau cakupan pengertian fikih sebagai berikut:

1. bahwa *fiqh* itu adalah ilmu tentang hukum *syara'*;
2. bahwa yang dibicarakan *fiqh* adalah hal-hal yang bersifat *'amaliyah-furu'iyah*,
3. bahwa pengetahuan tentang hukum *syara'* didasarkan kepada dalil *tafsili* (rinci),
4. bahwa *fiqh* itu digali dan ditemukan melalui penalaran dan *istidlal* (penggunaan dalil) oleh mujtahid atau *faqih.*

Oleh karena itu fiqh mencakup dua aspek yaitu :

1. hukum-hukum fiqh yang hanya dapat dipahami oleh mujtahid setelah melalui proses ijtihad;
2. dan hukum-hukum fiqh yang tidak memerlukan ijtihad, seperti hukum-hukum yang terdapat dalam Alquran dan Sunah serta masalah-masalah ijmak.

Berdasarkan penjelasan tentang pengertian *qawa'id* dan *fiqh* sebagaimana telah dikemukakan di atas, maka dapat dikemukakan bahwa yang dimaksud dengan *Qawa'id al-Fiqhiyah*, adalah sebagaimana yang dikemukakan oleh Imam Taj al-Din al-Subky sebagai berikut :

اَلْأَمْرُ الْكُلِّىُّ الَّذِى يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ جُزْئِيَّاتٌ كَـثِـيْرَةٌ تُـفْهَمُ أَحْكَامُهَا مِنْهَا 275

274 Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Padang : Angkasa Raya, 1993), hlm. 16 - 17

275 Abdullah bin Sulaiman al-Jurhuzy , *Al-Mawahib al-Sunniyah* (Semarang : Matba'ah Taha Putra, tt., hlm. 28; Muhlish Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 97-98

Artinya : Ketentuan yang bersifat umum (*kulli*), yang dapat mancakup beberapa cabang fiqh yang banyak dan dengan ketentuan tersebut dapat diketahui hukum-hukumnya.

Menurut sebagian ulama, Q*awa'id al-Fiqhiyah* adalah :

اَلْـقَضَايَا الْمُتَعلِّقَةُ بِالْأُسُسِ الَّتِى بَنَى عَلَيْهَا الشَّارِعُ أَحْكَامَهُ وَالْأَغْـرَاضَ الَّتِى قَصَدَ إِلَيْهَا بِتَـشْرِيْعِهِ 276

Artinya : Ketentuan-ketentuan yang berkenaan dengan asas-asas pembinaan hukum syarak serta tujuan-tujuan yang hendak dicapai dengan adanya penetapan hukum tersebut.

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa Q*awa'id al-Fiqhiyah* merupakan koleksi dan kristalisasi hukum-hukum fiqh yang beraneka ragam. Para fuqaha telah mengidentifikasi berbagai pesoalan atau permasalahan fiqh berikut cirri-cirinya, *illat-illat* dan sebab-sebab hukumnya, kemudian mengikatnya dengan kaidah-kaidah yang bersifat umum (*kulli*) atau teori-teori untuk mengkoordi nasikannya.

Dalam literatur teori ilmu fiqh dikenal adanya Q*awa'id Ushuliyah* dan Q*awa'id Fiqhiyah*. Antara keduanya memang memiliki beberapa persamaan, tapi juga memiliki beberapa sisi perbedaan.

Al-Qarafi, sebagaimana dikutip oleh Hasbi Ash-Shiddieqy277, menjelaskan hakikat Q*awa'id Ushuliyah* dan Q*awa'id Fiqhiyah* sebagai berikut :

إِنَّ الشَّرِيْعَةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ إِشْتَمَلَتْ عَلَى أُصُوْلٍ وَ فُرُوْعٍ وَأُصُوْلُهُمَا قِسْمَانِ : أَحَدُهُمَا الْمُسَمَّى بِأُصُوْلِ الْفِقْهِ وَأَغْلَبُ مَبَاحِثِهِ فِى قَوَانِيْنَ الْأَحْكَامِ النَّاشِئَةِ عَنِ الْأَلْـفَاظِ كَدِلَالَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْوُجُوْبِ وَدِلَالَةِ النَّهْيِ عَلَى التَّحْرِيْمِ وَصِيَغِ

276 Ahmad Muhammad al-Syafi'y, *Ushul Fiqh*, hlm. 5

277 Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Cet. I (Jakarta : Bulan Bintang, 1975),, hlm. 445-446.

الْخُصُوْصِ وَالْعُمُوْمِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا كَاالنَّسْخِ وَالتَّرْجِيْحِ وَالثَّانِى هُوَ الْـقَـوَاعِدُ الْكُلِّيَّةُ الْـفِـقْهِـيَّةُ وَهِىَ جَلِيْلَةٌ كَثِيْرَةٌ لَهَا مِنْ فُرُوْعِ الْأَحْكَامِ مَا لَا يُحْصَى 278

Artinya : Syari'ah Muhammad meliputi ushul dan *furu'*, dan bagian ushulnya ada dua macam. *Pertama*; yang dinamakan ushul fiqh yang sebagian besar pembahasannya adalah tentang ketentuan-ketentuan hukum yang muncul dari lafazh, seperti penunjukan *amr* kepada perintah, penunjukan *nahy* kepada larangan, bentuk-bentuk kalimat khsusus dan umum serta hal-hal yang berhubungan dengan *naskh* dan *tarjih*. Kedua; adalah kaidah-kaidah fiqhiyah yang bersifat umum (*kulli*). Kaidah-kaidah tersebut sangat penting artinya karena ia mengandung hukum-hkum *furu'* yang tak terhingga banyaknya.

Muhammad Abu Zahrah menjelaskan perbedaan antara *Qawa'id Ushuliyah* dengan *Qawa'id Fiqhiyah*, bahwa qawa'id ushuliyah merupakan metode, cara atau ketentuan-ketentuan yang harus dipedomani dan digunakan oleh seorang mujtahid dalam berijtihad agar tidak tersesat dalam melaksanakan jtihadnya. Sedangkan Qawa'id al-Fiqhiyah adalah koleksi hukum-hukum fiqh yang bersifat *furu'iyah* yang memiliki *tasyabuh* (kesamaan, kemiripan, keserupaan) sehingga dapat disatukan dengan satu qiyas atau dengan kaidah fiqhiyah. .279 Sebagai contoh : terdapat kaidah yang menyangkut masalah kepemilikan, penjaminan, hak pilih dalam jual beli (*khiyar*), dan lain sebagainya.

Dengan kata lain dapat dijelaskan pula bahwa Kaidah Uhsuliyah itu diciptakan oleh para ulama ahli ushul berdasarkan kaidah-kaidah kebahasaan sehingga sering juga dikenal sebagai kaidah *lughawiyah*, membahas berbagai tata cara atau sistem berijtihad dan beristinbath, penggalian hukum dari dalil aslinya.

278 Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah*, hlm. 445-446

279 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 10

Sebagai contoh ialah kaidah yang berbunyi :

اَلْأَمْرُ لِلْوُجُوْبِ 280

Artinya : Kata perintah itu menunjukkan adanya kewajiban

Berdasarkan kaidah tersebut, maka apabila dalam ayat Alquran atau Hadis terdapat kata perintah (*fi'il amr*), sepanjang tidak ada indikasi yang mengarah kepada yang lain, maka menunjukkan adanya hukum wajib. Oleh karena itu, berdasarkan firman Allah swt. :

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا

Artinya : Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan, potonglah kedua tangannya;

Firman Allah swt tersebut di atas menunjukan bahwa memotong tangan pencuri, baik pencuri laki-laki atau pencuri perempuan, hukumnya wajib. Sedangkan Kaidah Fiqhiyah dirumuskan oleh para ulama ahli fiqh berdasarkan ruah atau jiwa dan tujuan hukum fiqh itu sendiri sehingga sering dikenal sebagai kaidah *syar'iyah*. Kaidah Fiqhiyah merupakan petunjuk praktis operasional dalam menetapkan hukum suatu masalah manakala tidak ditemukan dalil secara langsung dari Alquran dan Hadis, guna memudahkan para mujtahid dalam beristinbath dengan mengacu kepada *maqashid al-syar'iyah* dan kemaslahatan umum.

Sebagagai contoh ialah kaidah yang berbunyi :

3 - مَنْ شَكَّ أَفَعَلَ شَيْئًا أَمْ لَا فَالْأَصْلُ أَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْهُ

Artinya : Barang siapa yang ragu apakah telah melakukan sesuatu ataukah belum, maka yang dianggap ialah baha orang tersebut belum melakukannya.

280 Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilmu Ushul al-Fiqh*, hlm.194

Berdasarkan kaidah fiqhiyah tersebut, maka apabila seseorang ragu di tengah wudu atau shalatnya, apakah ada rukun yang tertinggal ataukah tidak, maka wajib hukumnya bagi orang tersebut mengulanginya.

Dengan demikian, maka meskipun terdapat perbedaan antara Qawa'id Uhuliyah dengan Qawaid Fiqhiyah, namun dalam aplikasinya antara keduanya saling berkaitan Hal yang demikian dapat kita lihat pada kitab *Qawa'id al-Ahkam* karya 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam al-Syafi'y, kitab *Al-Furuq* karya Al-Qarafy al-Maliky, kitab *Al-Asybah wa al-Nazhair* karya Ibnu Nujaim al-Hanafy, *Al-Qawanin* karya Ibnu Jazy al-Maliky, kitab *Tabshirat al-Hukkam* dan *Qawa'id al-Kubra* karya Ibnu Rajab al-Hanabilah dan lain sebagainya.

Berdasarkan penjelasan di atas dapat diketahui bahwa pada dasarnya kajian *Qawa'id al-Fiqhuyah* termasuk kajian Fiqh, bukan kajian Ushul Fiqh, sebab pada dasarnya Qaidah Fiqhiyah dibangun dan disusun atas dasar perpaduan dan penyatuan di antara berbagai macam hukum fiqh yang memiliki keserupaan, kesamaan dan kemiripan.

2. *Sejarah Qawa'id al-Fiqhiyah*

Menurut Muhlish Usman, sejarah pembentukan dan perkembangan *Qawa'id al-Ushuliyah* itu secara garis besar dapat diklasifikasi menjadi dua fase, yaitu fase pembentukan kaidah dan fase pembukuan atau kodifkasinya.281 Untuk lebih jelasnya dapat diuraikan sebagai berikut :

1) Fase pembentukan.

Dalam melakukan ijtihad dan *istinbath* sudah barang tentu para ulama menggunakan metode dan kerangka berpikir yang dijadikan sebagai acuannya, sehingga hasil ijtihadnya dapat dievaluasi dan dikritisi oleh orang lain ataupun oleh generasi penerusnya. Sistem, kerangka berpikir dan acuan berpikir itu berupa kaidah-kaidah yang bersifat umum yang disarikan dari bermacam-macam hukum fiqh atas dasar keserupaan dan kemiripan illat dan

281 Muhlish Usman, *Op. Cit.*, hlm. 98 - 103

sebab hukumnya. Melalui kaidah-kadiah inilah antara hasil ijtihad yang satu denan hasil ijtihad yang lain dapat dilacak relevansinya. Aturan-aturan pokok inilah yang kemudian dikenal atau disebut dengan *Qawa'id al-Fiqhiyah*.

Kaidah-kaidah fiqhiyah tersebut merupakan hasil kajian yang mendalam para Ulama yang memiliki kemampun berijtihad dengan mengistinbathkan hukum dari nash yang bersifat general, dengan menggunakan dasar-dasar ilmu ushul fiqh, dengan memperhatikan *illat-illat* dan sebab-sebab hukum serta dengan menggunakan analisis pikirannya yang tajam dan seksama.

Agak sulit untuk melacak dan mengetahui dengan pasti siapakah pencetus atau perumus kali pertama kaidah-kaidah fiqhiyah. Meski demikian, diyakini bahwa kaidah-kaidah tersebut dirumsukan oleh para ulama ahli ijtihad melalui proses dialektika alamiah para Ulama pada zamannya dengan problem-problem sosial keagamaan dan kemasyarakatan yang muncul. Kemudian kaidah-kaidah tersebut ditransmisikan dan digulirkan dari generasi ke generasi secara ber kesinambungan. Artinya, kaidah-kaidah fiqhiyah tersebut tidak dirumuskan oleh orang perorang, melainkan secara berangsur-angsur, sambung menyambung, saling melengkapi dan saling menyahuti.

Berbagai literatur yang ada menunjukkan bahwa abad ke VIII merupakan abad di mana para Ulama beramai-ramai menyusun kitab-kitab kaidah fiqhiyah tersebut. Menurut Ibnu Nujaim, ulama Hanafiyahlah yang lebih dahulu menyusun kaidah fiqhiyah. Setelah itu disusul oleh para Ulama imam mazhab generasi sesudahnya282 Sebagaimana kita ketahui bahwa Ibnu Nujaim adalah seorang yang bermazhab Hanafiyah yang menyelaraskan kaidah-kaidah fiqhiyah yang dinukil dari kitab *Al-Asybah wa al-Nazhair* karya Imam Jalal al-Din al-Suyuthi, untuk disesuaikan dengan fiqh mazhab Hanafi dengan judul kitab yang sama.

282 Zain al-'Abidin bin Ibrahim bin Nujaim, *Al-Asybah wa al-Nazhair 'Ala Mazhab Abi Hanifah al-Nu'man* (Kairo : Al-Halabi Wa Syarkah, 1968), hlm. 14.

2) Fase kodifikasi.

Para Ulama fiqih berusaha untuk mengkodifikasikan kaidah-kaidah fiqhiyah dengan tujuan dan harapan hal tersebut akan berguna untuk memelihara dan mempertahankan loyalitas pengikut mazhabnya, terutama dari sisi *manhaj* atau metode istinbathnya. Dengan cara demikian, maka dalam bermazhab tidak membabi buta mengambil pendapat para imam mazhab (taklid *bi al-qaul*), tetapi bermazhab secara metodologis (secara *manhaji*). Betapapun , kodifikasi kaidah-kaidah fiqhiyah tersebut akan sangat berguna bagi perkembangan dan pembinaan fiqih pada masa-masa dan generasi berikutnya.

Berikut akan dikemukakan secara kronologis usaha-usaha kodifikasi kaidah fiqhiyah yang dilakukan para ulama sesuai dengan mazhabnya.283

1. Kalangan fuqha Hanafiyah.
   a. Abu Thahir al-Dibas, ahli fiqh abad III dan IV H, adalah pelopor kodifikasi kaidah kaidah fiqhiyah dari kalangan ulama Hanifiyah. Al-Dibas mengumpulkan tidak kurang dari 17 kaidah fiqhiyah, yang kemudian disempurnakan oleh Abu Hasan al-Karkhy menjadi 37 kaidah.
   b. Imam Abu Zaid Abdullah Ibn Umaruddin al-Dabusy al-Hanafy (abad V H), menyusun kitab *Ta'sis al-Nazhar*. Kitab tersebut diak hanya memuat kaaidah-kaidah fiqhiyah, tetapi juga menguraikan perincian dan contoh-contoh kasusnya.
   c. Zain al-Abidin ibn Ibrahim al-Mishry (926 – 970 H), menyusun kitab *Al-Asybah wa al-Nazhair* yang berisi 25 kaidah dengan sistematika pembagian : kaidah asasiyah berjumlah 6 kaidah :

1 - اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا
2 - اَلضَّرَرُ يُـزَالُ
3 - اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَـةٌ
4 - اَلْيَـقِيْنُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ

283 Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, hlm. 434 - 439

5 - اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ
6 - لَا ثَـوَابَ إِلَا بِالنّـيَّةِ

Selebihnya memuat beberapa topik (*maudlu'*) yang berbeda-beda berikut contoh-contoh kasus fiqh cabang (*furu'*) yang berkenaan dengan amaliah praktis.

d. Ahmad ibn Muhammad al-Hamawy, seorang ahli fqh abad XI H yang memberi syarah atas kitab *al-Asybah wa al-Nazhair* karya Ibrahim al-Mishry dengan judul *Ghamdh 'Uyun al-Bashair*.
e. Muhamad Abu Sa'id al-Khadimy, seorang ahli fiqh abad XII H, menyusun kitab ushul fiqh berjudul *Majmu' al-Haqaiq*, yang pada penghujung pembahasannya menjelaskan beberapa kaidah fiqhiyah yang berumlah 154 kaidah secara bajadiyah. Kitab ini dikeudian hari disyarah oleh Musthafa Muhammad dengan judul *Manafi' al-Daqaiq*.

2. Kalangan fuqaha Malikiyah.
   a. Imam Juzaim, menyusun kitab berjudul berjudul *al-Qawa'id*.
   b. Syihabuddib Ahmad bin Idris al-Qarafi (abad VII H) menyusun kitab *Anwar al-furuq fi Anwa' al-Furuq*, berisi 548 berikut contoh masalah fiqh serta munasabahnya sehingga dapat dibedakan antara kaidah yang satu dengan kaidah lainnya.

3. Kalangan fuqaha Syafi'iyah.
   a. Muhammad 'Izzuddin bin Abd al-Salam (abad VII H), menyusun kitab *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, di bawah tema besar kaidahnya "menarik manfaat dan menolak kerusakan" (*Jalb al-mashalih wa daf' al- Mafasid*).
   b. Taj al-Din al-Subky (abad VIII H), menyusun kitab kaidah fiqhiyah bermazhab Syafi'y dengan judul *Al-Asybah wa al-Nazhair*, yang kemudian disempurnakan oleh jalal al-Din Abd al-Rahman abi Bakr al-Suyuthi (849 – 911 H) dengan judul yang sama

4. Kalangan fuqaha Hanabilah.
    a. Najm al-Din al-Thufy (w. 717 H), menyusun kitab berjudul *Al-Qawa'id al-Kubra dan Al-Qawa'id al-Shughra*.
    b. Abd al-Rahman ibn Rajab (w. 795 H), menyusun kitab berjudul *Al-Qawa'id*. Kitab ini mendapat sanjungan barbagai klangan karena materinya yang cukup berkualitas.

5. Kalangan fuqaha yang tidak berafiliasi kepada mazhab tertentu.
    a. Ibnu Nujaim dan Al-Khadimy, mengumpulkan kaidah-kaidah pilihan dari berbagai mazhab dalam sebuah kitab *Majallah al-Ahkam al-'Adliyah*.
    b. Mushthafa Ahmad al-Zarqa menyusun 99 kaidah fiqhiyah dalam kitab yang berjudul *Al-Fiqh al-Islamy Fi Tsaubih al-Jadid*.
    c. Sayyid Muhammad Hamzah, ulama Damaskus pada masa pemerintahan Abd al-hamid, menyusun kitab kaidah fiqh dengan sistematika materi ilmu fiqh, yang diberi judul *Al-Faraid al-Bahiyah fi Qawa'id wa al-Fawaid al-Fiqhiyah*.

3. *Hikmah Qawa'id al-Fiqhiyah.*

Salah satu bukti kesempurnaan ajaran Islam ialah bahwa di antara nash-nash Alquran dan Hadits Nabi ada yang mengandung prinsip-prinsip umum dan ketentuan-ketentuan *tasyri'* yang bersifat general (*kulli*), terutama ketika membicarakan masalah-masalah keduniaan, masalah-masalah muamalah dan adat istiadat. Di antara hukum-hukum yang bersifat *kulli* tersebut ialah, bahwa membunuh orang tanpa alasan yang dapat dibenarkan syarak itu hukumnya haram. Demikian pula haram memakan harta orang lain dengan cara yang batil. Hukum-hukum yang semacam ini memiliki prinsip-prinsip kemanusiaan yang sangat kokoh, seperti keadilan sejati dan kebajikan yang hakiki. Prinsip-prinsip yang demikian bersifat abadi, berlaku secara permanen sepanjang masa dan diterima oleh siapapun yang berakal sehat, kapanpun dan dimanapun.

Berdasarkan prinsip-prinsip umum yang demikianlah kemaudian para ulama membuat system dan metode dalam

membina, mengembangkan dan mengaplikasikan syariat Islam dalam kehidupan secara kontekstual. Ini merupakan bukti keluasan dan sekaligus elastisitas syariat Islam

Di samping itu nash syarak juga ada yang berifat *juz'i*, spesifik dan terperinci, akan tetapi jumlahnya terbatas. Nash syarak yang bersifat demikian biasanya adalah ketika membicarakan masalah ubudiyah, atau dalam hal-hal yang memang diperlukan yang demikian itu. Di dalam hukum yang bersifat juz'i, spesifik dan terperinci selalu memiliki *illat* dan sebab hukum yang serupa. Oleh karena itu diperlukan tali "pengikat" dalam bentuk kaidah-kaidah yang bersifat umum (*kulli*).

Tali pengikat hukum *juz'i* yang memiliki *illat* dan sebab hukum yang serupa ini kemudian dikenal dengan istilah *Qaidah*, bentuk jamaknya *Qawa'id*. Ada pula sebagian Ulama yang menamakan *Al-Asybah Wa al-Nazhair*, yang berarti masalah-masalah yang serupa dan sebanding. Sebagai sebuah kaidah, sudah berang tentu ia bersifat ringkas tapi luas cakupan dan jangkauannya. Biasanya tersusun dari beberapa kata, dan bisanya ada pengecualian jika ada akemaslahatan atau ada dukungan nasah.

Dengan kata lain, mengingat bahwa lapangan fiqh begitu luas, mencakup berbagai aspek kehidupan yang lazim dikenal dengan hukum *furu'*. Maka untuk menyederhanakannya diperlukan kristalisasi dalam bentuk kaidah-kaidah yang bersifat umum untuk mengklasifikasikan dan mengelompokkan berbagai masalah *furu'* yang yang beranekaragam ke dalam kelompok-kelompok yang serupa dan sebanding.

Tujuannya adalah agar "tali pengikat" dan kaidah tersebut dapat digunakan oleh para Ulama sebagai panduan dalam berijtihad dan dalam proses pembinaan hukum Islam, terutama sekali dalam masalah yang tidak terdapat dasar hukumnya secara langsung dalam nash Alquran dan Hadis. Bukankah budaya dan perilaku umat manusia yang menjadi subyek hukum fiqh selalu berubah dan berkembang seiring perubahan zaman, sedangkan nash Alquran dan Hadis Nabi telah sempurna dan terhenti sepeninggal Muhammd saw.? Di samping sebagai "pengikat" dan panduan, kaidah-kaidah tersebut juga dimaksudkan untuk menjamin terpeliharanya ruh dan

tujuan syariah yang sebanrnya, seperti terwujudnya kebenaran, keadilan, persamaan dan kemaslahatan serta menolak kemafsadatan.

Ibnu Nujaim dalam kitab *Al-Asybah wa al-Nazhair*nya menyatakan sebagai berikut :

إِعْلَمْ أَنَّ فَنَّ الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ فَنٌّ عَظِيْمٌ بِهِ يُطْلَعُ عَلَى حَقَائِقِ الْفِقْهِ وَمَدَارِكِهِ وَمَأْخَذِهِ وَأَسْرَارِهِ وَيَتَمَيَّزُ فِى فَهْمِهِ وَإِسْتِحْضَارِهِ وَيَقْتَدِرُ عَلَى الْإِلْحَاقِ وَالتَّخْرِيْجِ وَ مَعْرِفَةِ الْمَسَائِلَ الَّتِى لَيْسَتْ بِمَسْطُوْرَةٍ وَالْحَوَادِثَ وَالْوَقَائِعَ الَّتِى لَا تَنْقَضِى عَلَى مَمَرِّالزَّمَانِ 284

Artinya : Ketahuilah bahwa bidang *Al-Asybah wa al-Nazhair* ( istilah lain dari Qawa'id al-Fiqhiyah) merupakan bidang yang sangat penting karena dengan menggunakan ilmu ini akan tampak hakikat fiqh yang sebenarnya, dasar-dasar pijakannya, sumber-sumber pengambilannya dan rahasia-rahasianya. Orang yang menguasai ilmu ini akan memiliki nilai lebih, mampu mengungkapkannya, meng*ilhaq*kan dan men*takhrij* suatu hokum, mengetahui hokum masalah-masalah yang tidak tersurat ketentuan hukumnya dalam nash ketika peristiwa demi peristiwa dan kejadian demi kejadian tiada henti-hentinya muncul sepanjang masa.

Syekh 'Izz al-din bin Abd al-Salam, sebagaimana dikutip oleh Asjmuni A Rahman285, menyatakan bahwa, kaidah fiqhiyah dapat dijadikan sebagai metode atau jalan guna mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan, serta bagaimana cara mensikapi kedua hal tersebut. Demikian pula halnya Al-Qarafi menyatakan, bahwa seorang ahli fiqh tidak akan besar kualitas dan pengaruhnya jika tidak menguasai kaidah fiqhiyah. Orang yang tidak mengusasai kaidah fiqh , besar kemungkinan hasil ijtihadnya akan kontradiktif,

284 Ibnu Nujaim, *Al-Asybah*, hlm. 5

285 Asjmuni A. Rahman, *Qaidah Qaidah Fiqh*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1976), hlm. 17 -19

tidak sistematis dan saling bertolak belakang antara satu dengan yang lainnya.

Dengan demikian maka dapat dikatakan bahwa kaidah-kaidah fiqhiyah itu mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap pertumbuhan dan perkembangan fiqh, karena ia merupakan induk atau pondasi dalam syari'ah Islam. Oleh karena itu sangatlah wajar apabila para Ulama memiliki perhatian tersendiri untuk memelihara, melestarikan dan mentransmisikan kaidah-kaidah fiqhiyah kepada generasi penerusnya.

**4.** *Klasifikasi Qawaid al-Fiqhiyah.*

Apabila dicermati dan diperbandingkan pembahasan kaidah fiqhiyah dalam berbagai literatur, tampak bahwa kaidah-kaidah fiqhiyah itu secara garis besarnya dapat diklasifikasikan menjadi tiga macam, yaitu :

a. Kaidah-kaidah pokok (*asasiyah*); Pengertian kaidah asasiyah yaitu kaidah yang telah disepakati oleh para imam mazhab dan seluruh masalah-masalah fiqh dapat dirujuk dan dikembalikan kepada kaidah-kaidah asasiyah ini. Jumlah kaidah asaiyah ada 5 (lima), tapi ada juga yang mengatakan bahwa jumlahnya ada 6 (enam). Kaidah-kaidah asasiyah tersebut ialah :

1 - اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا
2 - اَلضَّرَرُ يُـزَالُ
3 - اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَـةٌ
4 - اَلْيَـقِـيْنُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ
5 - اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ

Sebagian ulama menambah lagi dengan satu kaidah yang keenam, yakni kaidah yang berbunyi :

6 - لَا ثَـوَابَ إِلَا بِالنِّـيَّةِ

Oleh Izz al-Din bin Abd al-Salam kaidah-kaidah asasiyah tersebut diringkas menjadi satu kaidah besar dengan topik :

دَفْعُ الْمَفَاسِدِ وَ جَلْبُ الْمَصَالِحِ

Artinya : Menolak kerusakan dan menarik kemaslahatan.

b. Kaidah yang bukan pokok (*ghair al-asasiyah*); yang dimaksud dengan kaidah yang bukan pokok (*ghair al-asasiyah*) adalah kaidah yang sifatnya sebagai pengembangan atau cabang dari kaidah asasiyah, yang dari padanya dapat dikeluarkan maslah-masalah fiqh yang tak terhingga banyaknya. Jumlah kaidah *ghairu asasiyah* ini ada yang mengatakan jumlahnya 19 kaidah, tapi ada juga yang mengatakan 40 kaidah.

Kaidah-kaidah yang diperselisihkan (*al-mukhtalaf fih*) di antara para Ulama yang ada, jumlahnya mencapai 20 kaidah.286 Sulit untuk mengidentifikasi pendapat yang lebih kuat dari pendapat-pendapt yang ada, sebab masing-masing pendapat mempunyai dalil dan argumentasi yang tidak dapat dikesampingkan begitu saja.

Penulisan Buku Daras ini akan menggunakan sistematika berdasarkan klasifikasi kaidah-kaidah yang telah dikemukakan di atas, sebagimana juga yang terdapat dalam kitab *Al-Asybah wa al-Nazhair*, baik karya Al-Suyuthi maupun karya Ibnu Nujaim. Hanya saja untuk melengkapi dan memperkaya khazanah kaidah, penulis juga menyertakan beberapa kaidah yang sering menjadi bahan kajian para Ulama, sebagaimana yang termaktub dalam *Majallat al-Adliyah*.

Memang sebagian Ulama ada yang membuat sistematika berbeda, yakni dengan membuat tertib urutan kaidah berdasarkan urutan abjadiyah dan jumlahnya mencapai 145 kaidah. Selanjutnya kaidah-kaidah tersebut diringkas menjadi 99 kaidah dalam kitab *Majallah al-Ahkam al-Adliyah*.

286 Jalal al-Din Abd al-Rahman al-Suyuthi, *Al-Asybah wa al-Nazhair*, *Op. Cit.*, hlm. 6; Abdul Mudjib, *Al-Qawa'idul Fiqhiyah* (Yogyakarta : Nur Cahaya, 1980), hlm. 44

Sebagian ulama yang lain membuat sistematika berdsasarkan sistematika pembagian menurut materi fiqh, dimulai dengan bab ibadah, muamalah, *'uqubah* dan sebagainya. Kitab yang menggunakan sistematika demikian di antranya ialah kitab *Al-Faraid al-Bahiyah fi Qawa'id wa Fawaid al-Fiqhiyah* karangan Sayyid Muhammad Hamzah dan kitab *Min Falasifat al-tasyri' al-Islamy* karangan Fathi Ridwan.

# BAB XIII
# PANCA KAIDAH ASASIYAH

Kaidah-kaidah pokok (*asasiyah*) merupakan kaidah fiqhiyah induk, karena hampir seluruh permasalahan fiqh dapat dirujuk atau dijawab dengan menggunakan kaidah tersebut, meskipun seorang ulama belum memperhatikan atau mencari dalil-dalil nashnya dalam Alquran atau Sunah. Hal yang demikian karena memang kaidah-kaidah tersebut diintoduksi dan digali dari dalil-dalil nash Alquran dan Sunah.

Berikut ini akan diuraikan kaidah-kaidah asasiyah tersebut dengan tertib sistematika terlebih dahulu mengemukakan redaksi kaidah, melacak dalil atau nash yang dijadikan sumber hukum pembentukan kaidah tersebut, kemudian diteruskan dengan mengemukakan contoh penerapan ke dalam masalah fiqh yang relevan dengan kaidah tersebut. Selanjutnya diteruskan dengan mengemukakan kaidah-kaidah cabangnya serta contoh-contoh aplikatifnya kepada masalah fiqh yang menjadi ruang lingkupnya. Pada kaidah tertentu yang dianggap penting, akan diberikan penjelasan, ulasan dan pengecualian-pengecualian pemberlakuan kaidah.

A. *Kaidah tentang Motif Suatu Perbuatan*

a. Rumusan kaidah.

اَلْأُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا 287

Artinya : Hukum setiap perkara tergantung kepada tujuannya.

287 Al-Suyuthi, Jalal al-Din Abd al-Rahaman, *Al-Asybah Wa al-Nazhair* (Semarang : Matba'ah Taha Putra, t.t.), hlm. 7

Pelajaran hukum yang dapat diambil dari kaidah tersebut ialah bahwa seluruh amal perbuatan manusia akan dipandang sah atau tidak, halal atau haram, baik atau buruk dan lain sebagainya, terpulang kepada motif, maksud dan tujuan si pelakunya, bukan kepada manfaat atau madarat yang ditimbulkan oleh perbuatan tersebut. Suatu perbuatan, menembak umpamanya, bisa mengakibatkan hukum yang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan niat, maksud dan tujuan orang yang menembak. Menembak dengan niat membunuh, berbeda konsukensi hukumnya dengan menembak tanpa disengaja atau salah sasaran, meskipun mengakibatkan kematian seseeorang.

b. Pengertian niat.

Setiap amal perbuatan manusia biasanya akan terlahir setelah ada keinginan, kehendak dan ikhtiar. Keinginan dan kehendak untuk melakukan suatu perbuatan lazimnya karena ada motifasi dan tujuan tertentu yang ingin dicapai.

Pengertian niat menurut bahasa adalah menyengaja atau berkehendak. Sedangkan pengertian niat menurut istilah syarak oleh sebagian ulama mendefinisikan niat sebagai berikut :

اَلنِّيَّةُ فِى الشَّرْعِ قَصْدُالطَّاعَةِ وَالتَقَرُّبِ إِلَى اللهِ تَعَالَى فِى إِيْجَادِ الْفِعْلِ[288]

Artinya : Niat menurut pengertian syarak adalah menyengaja untuk taat dan mendekatkan diri kepada Allah swt. guna merealisasikan suatu perbuatan.

اَلنِّيَّةُ الْإِرَادَةُ الْمُتَوَجَّهَةُ نَحْوَ الْفِعْلِ أَوْ تَوْجِيْهُ الْإِرَادَةِ نَحْوَ الْفِعْلِ[289]

Artinya : Niat dalah kehendak yang diarahkan terhadap suatu perbuatan, atau mengarahkan kehendak terhadap suatu perbuatan.

---

288 Ibnu Nujaim, Zain al-'Abidin bin Ibrahim, *Al-Asybah wa al-Nazhair 'Ala Mazhab Abi Hanifah al-Nu'man* (Kairo : Al-Halabi Wa Syarkah, 1968), hlm. 29

289 Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Cet. I (Jakarta : Bulan Bintang, 1975), hlm. 446

Jalal al-Din al-Suyuthi, dengan menyitir pendapat Taj al-Subki, mengklasifikasi "kehendak" seseorang dalam kaitannya dengan perbuatan yang dilakukan nya menjadi 5 (lima) tingkatan yaitu290 : a) *hajis*, yakni yang mula-mula terbersir dalam benak seseorang untuk melakukannya; b) *khathir*, yakni ketika kehendak itu telah menimbulkan nafsu; c) *hadits al-nafs*; yakni ketika hati mulai berbicara untuk mempertimbangkan, apakah akan dilakukan ataukah tidak; d) *hamm*, yakni ketika hati telah berketetapan untuk mengerjakan; dan e) '*azam*, yakni keteguhan dan kemantapan hati untuk melakukannya.
Dengan klasifikasi yang demikian, maka menurut Taj al-Subky, untuk kategori *hajis*, *khathir*, *hadits al-nafs* dan *hamm* tidak dimasukkan ke dalam lintasan hati. Oleh karena itu pelakunya pun tidak dimintai pertanggung- jawaban hukum.

c. Dasar hukum penyusunan kaidah.
Firman Allah swt. :

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُ وا اللهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَآءَ ( البينة : 5 )

Artinya : Mereka tidak diperintahkan kecuali untuk menyembah Allah dengan ikhlas dalam (manjalankan) agama dengan lurus.

وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا ( آل عمران : 145 )

Artinya : Barang siapa menghendaki pahala dunia, akan Kami berikan kepdanya pahala dunia itu dan barang siapa menghendaki pahala akhirat, akan Kami berikan pula pahala akhirat.

290 Al-Suyuthi, *Al-Asybah*, *Al-Asybah*, hlm. 25

Selain berdasarkan kedua ayat tersebut di atas, penyusunan kaidah ini juga didasarkan pada beberapa sabda Nabi saw., di antaranya adalah sebagai berikut :

عَنْ إبْنِ عُـمَـرَ أنَّ رَسُـوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَـلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ :إنَّـمَا الْأعْمَالُ بِالـنِّـيَّاتِ وَ إنَّـمَا لِـكُلِّ إمْـرِئٍ مَا نَـوَى ( رواه البخارى ) 291

Artinya : (Diriwayatkan) dari Ibnu Umar, bahwasanya Rasulullah saw, bersabda : Sesungguhnya perbuatan-perbuatan manusia tergantung niatnya, dan setiap orang akan memperoleh sesuatu sesuai dengan apa yang ia niatkan. (HR Bukhari)

Dalam Hadis yang lain disebutkan :

إنَّمَا يُـبْـعَـثُ النَّاسُ عَلَى نِـيَّاتِهِمْ ( رواه إبن ماجه عـن أبى هـريـرة ) 292

Artinya : Manusia itu hanya akan dibangkitkan (pada hari kiamat) menurut niat mereka. (HR Ibnu Majah dari Abu Hurairah)

Demikian pula Nabi bersabda :

نِـيَّةُ الْـمُؤْمِنِ خَـيْـرٌ مِنْ عَـمَـلِهِ ( رواه الطبرانى )

Artinya : niat seorang mukmin lebih baik dari amal perbuatannya (HR Thabrani)

Berdasarkan kaidah asasiyah tersebut dapat dikemukakan beberapa contoh penerapannya ke dalam suatu amaliah akan tetapi

---

291 Al-Bukhāri, Muhammad bin Isma'il, *Shahîh al-Bukhāri* , Juz I, (Beirut : Dār Al-Fikr, 1981), hlm. 20

292Jalal al-Din bin Abd al-Rahman Al-Suyuthi, *Al-Jami' al-Shaghir*, Juz I dan II (Indonesia : Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.), hlm. 105.

dengan motivasi dan tujuan yang berbeda-beda serta dengan akibat hukum yang berbeda-beda pula, antara lain sebagai berikut :

a. Seseorang yang mengambil barang temuan dengan maksud akan mengembalikan kepada pemiliknya, namun setelah melalui usaha-usaha yang memadai ternyata tidak ditemukan pemiliknya, maka halal baginya untuk memiliki benda tersebut. Akan tetapi jika tujuannya adalah untuk langsung menguasainya, berarti ia dianggap sebagai rang yang merampas hak orang lain (*ghashib*)
b. Menyembelih binatang yang halal dimakan dengan cara-cara yang telah ditentukan oleh syarak dan dengan tujuan untuk dikonsumsi, halal sembelihannya. Akan tetapi jika sembelihan itu dimaksudkan untuk pemujaan kepada selain Allah (*uhilla li ghairilllah*) , maka haram untuk dimakan.
c. Memeras buah anggur untuk membuat cuka, halal hukumnya, sedangkan memeras buah anggur dengan maksud dan tujuan untuk membuat minuman keras atau arak, maka haram hukumnya.
d. Fungsi niat.

Al-Baidlawi, sebagaimana dikutip oleh Jalal al-Din al-Suyuthi, menjelaskan bahwa kedudukan atau fungsi niat dalam setiap amalan adalah :

a. *Pertama*; adalah untuk mengungkapkan dan membangkitkan kehendak hati agar terealisasi dalam bentuk tindakan dan perkataan.
b. *Kedua*; untuk membedakan anatara amalan yang merupakan ibadah dengan amalan yang tidak termasuk katagori ibadah, seperti adapt kebiasaan yang sering dilakukan oleh manusia pada umumnya. Contohnya, gunakan air bisa untuk ibadah wudlu dan mandi wajib atau untuk mandi agar bersih badan, agar segarkan badan. Tidak makan, untuk ibadah berpuasa atau untuk diet, kesehatan, atau karena tidak selera makan. Dukuk di masjid, untuk niat iktikaf atau karena ingin istirahat atau berteduh. Serahkan harta kepada orang lain, untuk tujuan ibadah bersedekah, bayar zakat atau kifarat, atau

untuk tujuan diniawi sperti memberi hadiah, hibah kepada teman. Sembelih binatang bisa untuk ibadah qurban atau aqiqah atau sekedar makan atau pesta.Untuk itu semua niyat dalam suatu perbuatan disyariatkan oleh ajaran Islam.

c. *Ketiga*; untuk membedakan antara suatu jenis ibadah yang satu dengan jenis ibadah yang lain, seperti membnedakan antara wudlu dan mandi.
d. *Keempat*; untuk memperoleh manfaat dan menolak mafsadat dalam rangka beribadah, mendekatkan diri (*taqarrub*) dan mencari rida Allah swt., serta memenuhi panggilan dan perintah-Nya.293
e. Waktu dan tampat niat.

Adapun waktu niat adalah pada awal pelaksanaan ibadah, sedangkan tempat niat adalah di dalam hati, bersamaan dengan dimulainya perbuatan.294

Sehubungan dengan hal tersebut perlu juga dijelaskan bahwa ibadah itu ada kalanya membutuhkan niat dan ada pula ibadah yang tidak membutuh- kannya. Ibadah yang membutuhkan niat adalah ibadah amaliyah yang memerlukan rincian khusus (*ta'yin*) guna menghindarkan kekeliruan atau kesimpagsiuran. Sebagai contoh dalam shalat, perlu rincian apakah shalat sunat atau shalat fardlu, shalat ashar atau shalat maghrib, dan lain sebagainya. Sedangkan ibadah yang tidak diperintahkan niat adalah ibadah yang bukan amaliyah, karena tidak ada kehawatiran akan keliru dengan perbuatan lain yang bukan ibadah., seperti pernyataan keimanan dengan membaca syahadat, tidak perlu niat setiap hari ketika menyatakan keimanan dengan ucapan syahadat.

Demikian pula halnya, niat seseorang dapat juga dilihat dari beberapa *qarinah* atau indikasi dari suatu perbuatan yang dapat dijadikan tolok ukur kualitas atau jenis niat tersebut. Sebagai contoh, dalam kasus pembunuhan, bisa jadi pembunuhan itu memang diniatkan atau betul-betul disengaja, atau semi

293 Al-Suyuthi, *Al-Asybah*, hlm. 22
294 Al-Suyuthi, *Al-Asybah*, hlm. 17

sengagja, atau karena salah sasaran, yang berakibat pada sanksi hukum yang berbeda-beda pula.

f. Beberapa kaidah cabang yang senada dengan kaidah asasiyah di atas dan berkenaan dengan masalah niat, di antaranya ialah :

1 - مَالَا يُشْتَرَطُ الـتَّـعَـرُّضُ لَهُ جُمْلَةً وَ تَـفْـصِيْلًا إِذَا عَـيّنَهُ وَأَخْطَأَ لَمْ يَـضُرَّ

Artinya : (Ibadah) yang tidak disyaratkan untuk dijelaskan secara garis besar atau terperinci, apabila ditentukan dan ternyata salah, tidk apa-apa.

Sebagai contoh, dalam shalat tidak disyaratkan untuk menjelaskan dan menentukan tempat dan bilangan rakaatnya, demikian pula tidak disyaratkan menentukan detail waktu ibadah puasa. Oleh karena itu apabila seseorang melaksanakan shalat dengan niat shalat maghrib 4 rakaat tapi ternyata salah, melaksanakan shalat maghrib 3 rakaat, maka shalatnya dianggap sah. Demikian pual, apabila seseorang berniat melaksanakan qada puasa Ramadan pada hari Kamis, ternyata hri itu adalah hari Rabu, maka puasanya tetap sah.

2 - وَمَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ الـتَّعَرُّضُ فَالْخَطَأُ فِيْهِ مُبْطَلٌ

Artinya : (Ibadah) yang disyaratkan untuk dijelaskan, apabila kemudian salah maka menjadi batal.

Dalam niat beribadah harus dijelaskan jenis ibadahnya, jika puasa dijelaskan puasa wajib apa sunah, puasa mengqada Ramadan atau puasa sunah syawal, mengerjakan shalat haarus dijelaskan, shalat maghrib, ashar atau isya', dan lain sebagainya. Oleh karena itu apabila seseorang shalat maghrib tapi niatnya shalat isya', maka shalatnya batal. Demikian juga, seseorang yang puasa untuk mengqada puasa Ramadan tapi niatnya puasa membayar kafarat, maka puasanya tidak sah.

3 - وَمَا يَجِبُ التَّعَرُّضُ لَهُ جُمْلَةً وَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُهُ تَفْصِيْلًا إِذَا عَيَّنَهُ فَأَخْطَأَ ضَرَّ

Artinya : suatu amalan yang untuknya harus dikemukakan secara umum dan tidak disyaratkan untuk menentukan secara terperinci, ketika ia ditentukan dan ternyata salah, maka berbahaya.

Sebagai contoh, dalam ibadah shalat jamaah niatnya cukup secara global, niat menjadi makmum saja, tidak disyaratkan untuk berniat secara detail atau terperinci makmum kepada seseorang. Namun jika seseorang meniatkan yang demikian, seperti niat mamkmum kepada Umar tapi ternyata yang menjadi imam adalah Amir, maka shalat jamaahnya tidak sah. Demikian juga ketika orang shalat janazah dengan niat shalat kepada Fathimah tapi ternyata salah dan dishalati adalah Aminah, maka shalatnya tidak sah.

4 – اَلنِّيَّةُ فِى الْيَمِيْنِ تُخَصِّصُ اللَّفْظَ الْعَامِ وَلَا تُخَصِّصُ الْخَاصَّ 295

Artinya : Niat dalam sumpah mengkhususkan lafal yang umum, tapi tidak membuat khusus lafal yang khusus.

Sebagai contoh, orang yang bersumpah tidak akan berbicara kepada seseorang dan telah ditetnukan orangnya yaitu Fulan, maka sumpahnya hanya berlaku secara khusus, yaitu untuk Fulan saja, tidak berlaku secara umum, yaitu mencakup orang lain atau semua orang.

4 - مَقَاصِدُ اللَّفْظِ عَلَى نِيَّةِ اللَّافِظِ إِلَّا فِى مَوْضِعٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْيَمِيْنُ عِنْدَ الْقَاضِى فَإِنَّهَا عَلَى نِيَّةِ الْقَاضِى

295 Al-Suyuthi, *Al-Asybah*, hlm. 32

Artinya : Maksud suatu ucapan adalah menurut orang yang mengucapkannya kecuali dalam satu tempat, yaitu sumpah dihadapan hakim, maka maksud sumpah tersebut adalah menurut niat sang hakim.

Hal yang demikian, karena disebutkan dalam Hadis Nabi saw. :

اَلْيَمِيْنُ عَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَخْلِفِ ( رواه مسلم وإبن ماجه عن أبى هريرة ) 296

Artinya : (Maksud ucapan) sumpah itu menurut niat orang yang menyumpahnya.

6 – اَلْعِبْرَةُ فِى الْعُقُوْدِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِى لَا لِلْأَ لْفَاظِ وَالْمَبَانِى 297

Artinya : Yang dijadikan pedoman dalam suatu lafaz adalah makna dan tujuannya, bukan bentuk formal dan redaksionalnya.

Dari kaidah tersebut dapat dipahami bahwa jika suatu transaksi diaplikasikan sesuai dengan substansi makna yang terkandung dalam tujuan syari'at, yaitu untuk kemaslahatan kedua belah pihak dan menghindarkan terjadinya petaka pada salah satu atau kedua belah pihak, maka *muamalah* jenis ini dapat diterima. Dan sebaliknya, jika suatu transaksi atau perjanjian kerja yang dilakukan untuk melakukan suatu makar atau penipuan dan tujuan-tujuan tidak terpuji lainnya, maka interaksi yang terjadi antara pihak-pihak terkait adalah tidak dapat diterima dan dinyatakan batal demi hukum.

296 Al-Suyuthi, *Jami' al-Shaghir, Juz II*, hlm. 206

297 Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Jilid II, (Beirut, Dar al-Jail, 1975), hlm. 95

6. *Kaidah tentang Yakin dan Ragu*

a. Rumusan kaidah :

اَلْيَـقِـيْـنُ لَا يُـزَالُ بِالـشَّكِّ

Artinya : Sesuatu yang telah diyakini tidak dapat dihilangkan oleh sesuatu yang masih diragukan.

b. Pengertian yakin dan ragu.

Yang dimaksud dengan yakin ialah :

اَلْيَقِيْنُ : مَاكَانَ ثَابِتًـا بِالـنَّـظَـرِ وَالدَّلِـيْـلِ 298

Artinya : yakin adalah sesuatu yang sudah pasti, berdasarkan teori maupun berdasarkan bukti.

Sedangkan yang dimaksud dengan keraguan (*syakk*) ialah : sesuat yang masih ragu antara ya dan tidak, dan bobot kecenderungan antara benar dan salah adalah sama, tidak ada ada indikasi yang melebihkan di antara keduanya.299

c. Dasar hukum pembentukan kaidah adalah :

عَنْ أَبِى هُـرَيْـرَةَ رَضِـىَ اللهُ عَـنْـهُ قَالَ : قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِذَا وَجَدَ أَحَـدُكُمْ فِى بَطْنِهِ شَـيْـئًا فَـأَ شْكَلَ عَـلَيْهِ أَخَـرَجَ مِـنْـهُ شَيْئٌ أَمْ لَا فَـلَا يَـخْـرُجَـنَّ مِـنَ الْـمَسْجِـدِ حَـتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَـجِـدَ رِيْحًا ( رواه مسلم ) 300

---

**298** Abdul Mudjib, *Al-Qawa'idul Fiqhiyah* (Yogyakarta : Nur Cahaya, 1980), hlm. 25

299 Abdul Mujib, *Al-Qawaidul*, hlm. 25

300 Muhammad bin Isma'il Al-Shan'ani, *Subul al-Salam*, Juz I (Bandung : Dahlan, t.t.), hlm. 66.

Artinya : (Diriwayatkan) dari Abu Hurairah RA, ia bekata, Rasulullah saw. bersabda : Apabila salah seorang dari kamu sekalian merasakan sesuatu di dalam perutnya tetapi ragu apakah telah keluar angina dari perut ataukah belum, maka sekali-kali janganlah keluar dari masjid ( HR Muslim)

Dalam sebuah sabdanya Rasulullah saw. juga menyatakan :

عَنْ أَبِى سَعِيْدٍ اَلْخُدْ رِيِّ رَضِىَ اللهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِى صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْ رِ كَمْ صَلَّى أَثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ فَلْيَبْنِ عَلَى مَا إِسْتَيْقَنَ ( رواه مسلم ) 301

Artinya : (Diriwayatkan) dari Abu Sa'id al-Khudri RA, ia berkata, bersabda Rasulullah saw. : Apabila salah seorang di antara kamu sekalian ragu di dalam shalatnya dan tidak mengetahui apakah shalatnya sudah tiga rakaat ataukah sudah empat rakaat, maka hendaklah membuang keraguan dan memantapkan atas apa yang telah diyakini (HR Muslim)

Berdasarkan kedua hadis Nabi tersebut di atas kemudian melahirkan sebuah prinsip hukum atau kaidah fiqh bahwa sesuatu yang telah diyakini adanya tidak dapat dinafikan atau dihilangkan dengan sesuatu yang sifatnya masih ragu dengan radaksi kaidah sebagaimana tertera pda rumusan kaidah kedua di atas.

Kaidah ini dapat dijadikan rujukan bagi hampir seluruh bab atau materi kajian fiqh. Bahkan masalah-masalah fiqh yang dikeluarkan dari kaidah ini dapat mencapai lebih tiga perempat (75 %) masalah-masalah fiqh. Sebagai contoh, seperti disebutkan dalam hadis Nabi di atas, apabila seseorang ragu tentang bilangan rakaat dalam shalat apakah telah mencapai tiga rakaat ataukah sudah empat rakaat, maka yang dipegangi adalah jumlah

301 Al-Shan'ani, *Subul al-Salam*, hlm. 205

rakaat yang sedikit, yakni tiga rakaat karena yang sedikit itulah yang diyakini, sedangkan yang empat rakaat masih diragukan. Demikian juga halnya, jika seseorang ragu ketika hendak shalat apakah wudunya sudah batal atau belum, maka yang dianggap benar adalah belum batal, sebab kondisi sudah berwudu telah diyakini adanya, sedangkan berhadas atau batal masih dirgukan.

d. Bentuk-bentuk keraguan.

Abu Hamid Al-Isfiraini menerangkan bahwa keraguan itu ada tiga macam, yaitu :

a. Keraguan yang berkenaan dengan sesuatu yang haram. Sebagai contoh, dalam penyembelihan binatang di daerah yang mayoritas penduduknya adalah non muslim, maka sembelihan penduduknya haram dimakan sebab pada asalnya hal tersebut haram. Kecuali diketahui benar-benar (yakin) bahwa orang yang menyembelih adalah orang muslim, atau diketahui bahwa umumnya orang yang menyembelih binatang itu adalah orang muslim.
b. Keraguan yang berkenaan dengan sesuatu yang mubah. Sebagai contoh, dalam kasus seseorang yang menemukan air yang telah berubah. Perubahan itu terjadi karena terkena benda najis atau karena sudah lama, kadaluwarsa. Maka air tersebut dapat digunakan untuk bersuci, sebab pada dasarnya air itu suci;
c. Keraguan yang tidak diketahui hukum asalnya. Sebagai contoh, seseorang bermitra dalam kegiatan usahanya tetapi tidak diketahui apakah modal mitra kerjanya tersebut berasal dari harta yang halal atau tidak. Dalam kondisi seperti ini, maka hukumnya boleh bermitra dan bekerjasama karena tidak ada bukti tentang keharaman modal kerja mitranya.302

302 Al-Suyuthi, *Al-Asybah*, hlm. 54

e. Kaidah-kaidah Cabang tentang Keraguan.

Beberapa kaidah cabang yang meuncul dari kaidah pokok kedua. Kaidah asasiyah bahwa yang telah diyakini tidak dapat dihilangkan oleh sesuatu yang masih diragukan, kemudian melahirkan beberapa kaidah fiqhiyah cabang, di antaranya ialah :

1 – اَلْأَصْلُ بَـقَـاءُ مَا كَانَ عَـلَى مَا كَانَ

Artinya : Pada dasarnya adalah melanggengkan hukum yang telah ada tas hukum yang ada.

Sebagai contoh adalah dua kasus yang diutarakan dalam kedua hadis yang dijadikan dasar hukum pembentukan dalil di atas, yakni apabila seseorang telah yakin bahwa dirinya masih dalam keadaan suci, kemudian ia ragu apakah sudah batal ataukah belum, maka hukum yang berlaku bagi oang tersebut adalah belum batal. Sebaliknya, apabila seseorang merasa bahwa dirinya dalam keadaan berhadas atau belum bersuci, kemudian ia ragu apakah sudah bersuci ataukah belum, maka hukum yang berlaku bagi orang tersebut adalah belum bersuci, alias masih berhadas.

2 - اَلْأَ صْلُ بَـرَاءَ ةُ الـذِّمَّـةِ

Artinya : Pada dasarnya, tidak boleh ada pembebanan hukum.

Dengan berpedoman kepda kaidah tersebut, maka pada prinsipnya setiap orang harus terbebas dari pembebanan atau tanggungan. Oleh karena itu tidak dapat diterima kesaksian seorang saksi dalam pemberian beban sebelum diperkuat denan kesaksian orang lain atau alat bukti yang lain, seperti sumpahnya seorang penggugat.

Berdasarkan kaidah ini pula muncul prinsip dalam hukum acara di pengadilan bahwa yang dianggap benar adalah pengakuan tergugat yang diperkuat dengan sumpahnya, karena

memang yang demikian itulah yang realistis, yang sesuai dengan kenyataan di lapangan.

5 – مَنْ شَكَّ أَفَعَلَ شَيْئًا أَمْ لَا فَالْأَصْلُ أَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْهُ

Artinya : Barang siapa yang ragu apakah telah melakukan sesuatu ataukah belum, maka yang dianggap ialah baha orang tersebut belum melakukannya.

Senada dengan prinsip dan pengertian kaidah di atas, dalam redaksi kaidah yang lain disebutkan sebagai berikut :

6 - مَنْ تَيَقَّنَ الْفِعْلَ وَ شَكَّ فِى الْقَلِيْلِ أَوِ الْكَثِيْرِ حُمِلَ عَلَى الْقَلِيْلِ لِأَنَّهُ الْمُتَيَقَّنُ

Artinya : Barang siapa yakin telah melakukan suatu perbuatan tetapi ragu dalam hal sedikit atau banyak, maka dibawa kepda yang sedikit, karena itulah yang diyakini.

Demikian pula Imam Syafi'i membuat pernyataan :

7 - إِنَّ مَا ثَبَتَ بِيَقِيْنٍ لَا يَرْتَفِعُ إِلَّا بِيَقِيْنٍ

Artinya : Sesungguhnya hukum yang telah tetap berdasarkan keyakinan tidak dapat dihilangkan kecuali berdasarkan keyakinan yang lain pula.

Berdasarkan ketiga kaidah fiqhiyah cabang yang memiliki prinsip senda di atas, maka dapat diberikan contoh bahwa apabila seseorang ragu di tengah wudu atau shalatnya, apakah ada rukun yang tertinggal ataukah tidak, maka wajib hukumnya bagi orang tersebut mengulanginya.

8 - اَلْأَصْلُ الْعَدَمُ

Artinya : Hukum yang asal adalah tidak ada sesuatu.

Berdasarkan kaidah fiqhiyah tersebut, dapat diberikan conoth bahwa yang dianggap benar adalah pernyataan orang yang menolak atau membantah adanya persetubuhan jika disertai sumpahnya, karena keadaan awal atau asalnya adalah memang tidak ada persetubuhan. Apabila ada penuntutan atau dakwaan mengenai hal tersebut, maka kewajiban penuntutlah untuk mengajukan alat bukti untuk memperkuat tuntutannya.

Demikian halnya, yang dianggap benar adalah pernyataan pelaksana dalam kontrak bagi hasil (*qiradl* atau musyarakah) bahwa tidak tidak memperoleh kuntungan, karena keadaan awal atau asalnya memang tidak ada keuntungan.

9 - أَلْأَصْلُ فِى كُلِّ حَادِثٍ تَـقْـدِيْـرُهُ بِأَقْـرَبِ زَمَـنٍ

Artinya : Pada dasarnya dalam setiap kejadian penentuannya adalah berdasarkan waktu yang terdekat.

Sebagai contoh, apabila seseorang melihat bercak sperma dalam pakaiannya dan dia tidak ingat kalau dia telah bermimpi hingga mengeluarkan sperma, maka orang tersebut wajib mandi untuk menghilangkan hadas besar.

Demikian juga halnya, apabila seseorang telah berhari-hari berwudu dengan menggunakan air sebuah sumur, kemudian shalat, tetapi setelah itu diketahui bahwa di dalam sumur tersebut terdapat bangkai tikus, maka orang tersebut tidak wajib mengqada shalatnya.

Terdapat sebuah kaidah yang dikemukakan oleh Ulama mazhab Syafi'i, yang redaksinya adalah sebagai berikut :

10 - اَلْأَصْلُ فِى الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيْلُ عَلَى التَّحْرِيْمِ

Artinya : Pada dasarnya hukum segala sesuatu adalah boleh, kecuali terdapat dalil yang mengharamkannya.

Namun terdapat pula kaidah yang dikemukakan oleh Imam Hanafi, yang susunan redaksinya adalah sebagai berikut :

11 - اَلْأَصْلُ فِى الْأَشْيَاءِ الـتَّـحْـرِيْـمُ حَـتَّى يَـدُلَّ الـدَّلِيْـلُ عَلَى الْإِبَاحَةِ

Artinya : Pada dasarnya hukum segala sesuatu adalah haram, kecuali terdapat dalil yang membolehkannya.

Dasar hukum dari nash bagi pembentukan kedua kaidah tersebut di atas adalah firman Allah swt. sebagai berikut :

هُوَ الَّـذِى خَـلَـقَ لَـكُمْ مَا فِى الْأَرْضِ جَـمِيْعًا ( البقرة 49 )

Artinya : Dialah (Allah) yang telah menjadikan segala apa yang ada di dalam bumi untuk kemu sekalian seluruhnya. (QS Al-Baqarah : 49 )

Dalam Hadis Nabi saw. disebutkan :

مَا أَحَلَّ اللهُ فَـهُـوَ حَـلَالٌ وَمَا حَرَّمَ فَـهُـوَ حَـرَامٌ وَمَا سَكَتَ عَـنْـهُ فَهُـوَ عَـفْـوٌ فَاقْـبَـلُـوْا مِنَ اللهِ عَافِيَـتَـهُ فَإِنَّ اللهَ لَـمْ يَـكُـنْ يَـنْسَى شَيْـئًا
(أخرجه البزار والطبرانى عن أبى الدرداء )

Artinya : Apa yang dihalalkan Allah maka ia halal, apa yang diharamkan-Nya maka ia haram dan apa yang Allah diam atasnya berarti dimaafkan. Maka terimalah maaf dari Allah sebab Allah tidak melupakan sesuatu.(HR Al-Bazzar dan Thabrani dari Abu Darda')

Antara kaidah yang dikemukakan oleh ulama Syafi'iyah dengan Hanafiyah memiliki perbedaan dan bahkan saling bertentangan, terutama dalam menyikapi sesuatu yang tidak disebut dalam Alquran maupun Hadis Nabi. Namun demikian sebenarnya dapat dikompromikan apabila kita memergunakan

nya kedua kaidah tersebut secara proporsional. Kaidah pertama yang dikemukakan oleh Ulama Syafi'iyah digunakan untuk masalah-masalah muamalah atau keduniaan, sedangkan kaidah kedua yang dikemukakan oleh Ulama Hanafiyah digunakan untuk menyelesaikan masalah-masalah ibadah.

Sebagai contoh, ketika kita menemukan seekor binatang yang tidak jelas status hukumnya karena tidak ada ketntuannya dari Alquran maupun Hadis, baik secara langsung ataupun tidak langsung tentang kriterianya, maka hukumnya adalah boleh (mubah). Dasarnya adalah kaidah yang dikemukakan oleh Umala Syafi'iyah, karena memakan hewan adalah termasuk masalah keduniaan. Sedangkan dalam masalah ibadah, kita tidak boleh (haram) melakukan betuk-bentuk peribadatan, kecuali terdapat dalilnya dari Alquran dan Hadis. Dasarnya adalah kaidah yang dikemukakan oleh Ulama Hanafiyah, dan sejalan pula dengan kaidah lain yang berbunyi :

10 - اَلْأَصْلُ فِى الْعِبَادَةِ الْبُطْلَانُ حَتَّى يَقُوْمَ دَلِيْلٌ

Artinya : Pada dasarnya hokum suatu ibdah itu batal (tidak sah) kecuali didasarkan pada dalil.

Dalam Hadis Nabi saw juga disebutkan :

مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا هَذَا فَهُوَ رَادٌّ
( رواه أحمد والترمذى عن عائشة)303

Artinya : Barang siapa melakukan suatu perbuatan yang tidak termasuk urusan (agama) ku ini, maka amalan tersebut tertolak.

12 - اَلْأَصْلُ فِى الْعِبَا دَ ةِ التَّوْقِيْفُ وَالْإِتِّبَاعُ

303 Al-Suyuthi, *Al-Jami' al-Shaghir*, Juz II, hlm. 176

Artinya : Pada dasarnya dalam suatu ibdah berdasarkan nash (Alquran dan Hadis) dan mengikuti (teladan Rasulullah saw.)

13 - اَلْأَصْلُ فِى الْإِبْضَاعِ الـتَّحْـرِيْمُ

Artinya : Pada dasarnya hukum dalam masalah kemaluan adalah haram.

Kaidah tersebut didasarkan pda firman Allah swt. sebagai berikut :

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانِهِمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُمَلُوْمِيْنَ فَمَنْ إِبْتَغَى وَرَآءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُوْنَ ( المؤمنون : 5 – 7 )

Artinya : Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhdap isteri-isteri mereka atau budak yang merek miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal yang tiada tercela. Barang siapa mencari yang dibalik itu, maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas (Al-Mukminun : 5 – 7)

Maksud kaidah fiqhiyah di atas adalah bahwa hukum asal yang berkenaan dengan masalah kemaluan adalah haram. Oleh karena itu untuk menghalalkannya diperlukan adanya akad dan proses yang jelas untuk itu, seperti akad perkawinan atau melalui proses kepemilikan sebagai hamba. Demikian pula halnya, seorang laki-laki tidak boleh mengawini seorang perempuan yang belum jelas nasabnya, seperti dalam hal ada kekhawatiran wanita itu masih ada hubungan darah (mahram). Dalam kasus yang demikian, harus diupayakan agar tidak ada keraguan dan harus ada bukti yang jelas tentang nasab wanita yang akan dinikahi tersebut.

14 – اَلْأَصْلُ فِى الْكَلَامِ الْحَقِيْقَةُ

Artinya : Pada dasarnya dalam memahami suatu kalimat adalah menurut pengertian hakikatnya.

Sebagai contoh, Apabila seseorang mengatakan bahwa ia akan menyerahkan hibah kepada seseorang, maka yang dimaksud adalah pemberian biasa, bukan termasuk wasiat, sebab makna hakiki dari hibah adalah pemberian biasa, bukan wasiat yang mempunyai konotasi yang berbeda.

Demikian juga halnya, apabila dalam sebuah surat wasiat tertulis " aku wasiatkan agar rumah yang aku tempati setelah aku meninggal diserahkan kepada anakku yang laki-laki", maka jika dikemudian hari terdapat sengketa antara anak kandung, anak angkat dan anak tiri, maka yang dimenangkan adalah anak kandungnya, sebab pengertian anak yang hakiki adalah anak kandung, bukan anak angkat, atau anak tiri.

Terdapat beberapa pengecualian dari pebeerlakuan kaidah ini, dalam arti meski ragu, tapi boleh melaksanakannya, di antaranya adalah dalam masalah sebagai berikut :

a. Keraguan orang yang mengusap *muzah*, apakah waktunya sudah habis atau belum;
b. Keraguan orang yang mengusap *muzah*, apakah masih di rumah atau dalam perjalanan.Dalam kedua kasus ini, maka hukum yang benar dianggap sudah habis masa waktunya;
c. Seseorang yang musafir salat dengan niat *qashar* makmum kepada orang yang tak diketahui , apakah dia musafir atau bukan, maka tidak sah *qashar*nya.
d. Air banyak yang dikencingi binatang, kemudian air itu berubah, namun tidak diketahui apakah perubahannya itu karena air kencing bintng tadi atau karena yang lain, maka air itu dihukumi najis

*7. Kaidah tentang Kesulitan dan Keringanan.*

a. Rumusan kaidah.

اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ

Artinya : Kesulitan itu dapat mendatangkan kemudahan

b. Dasar hukum pembentukan kaidah.
Firman Allah swt.

يُـرِيْدُ اللهُ بِكُـمُ الْـيُسْرَ وَلَا يُـرِيْدُ بِكُمُ الْـعُـسْرَ ( البقرة 185 )

Artinya : Allah menghendaki kemudahan bagi kamu sekalian dan Allah menghendaki kesulitan bagi kamu sekalian.

وَمَا جَعَـلَ عَـلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ( الحج 78 )

Artinya : Allah tidak menjdikan kamu dalam agama suatu bentuk kesempitan. (QS Al-Hajj : 78)

Rasulullah saw. bersabda :

عَـنْ جَابِـرِ بْنِ عَـبْـدِ اللهش رَضِـىض اللهُ عَـنْـهُ قَـالَ قَـالَ رَسُوْلُ اللهِ صَـلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : بُعِـثْـتُ بِالْحَـنِـيْـفِـيَّـةِ السَّمْحَةِ ( أخرجـه الخطيب البغدادى فى التاريخ ) 304

Artinya : (Diriwayatkan) dari Jabir bin Abdillah, ia berkata : Rasulullah saw. bersabda : Akun diutus untuk membawa agama yang benar dan toleran. (HR Al-Khathib al-Baghdadi dalam kitab Al-Tarikh)

Dalam Hadis yang lain Nabi juga bersabda :

عَـنْ أبِى هُـرَيْـرَةَ رَضِـىَ اللهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَـلَّى اللهُ عَلَيْـهِ وَسَلَّمَ : اَلدِّيْنُ يُسْرٌ وَلَنْ يُـغَالِبَ الدِّيْنَ أحَـدٌ إلَّا غَـلَـبَهُ ( رواه البيـهـقى ) 305

304 Al-Suyuthi, *Al-Jami' al-Shaghir*, Juz II , hlm. 126
305 Al-Suyuthi, *Al-Jami' al-Shaghir*, Juz II, hlm. 18

Artinya : (Diriwayatkan) dari Abu Hurairah RA, ia berkata : Rasulullah saw. bersabda : agama itu mudah dan tidak aka nada seorang pun yang dapat melawan agama, kecuali ia akan dilawan oleh agama.(HR Al-Baihaqi)

c. Pengertian *Rukhshah* dan *'Azimah.*

Secara normatif Allah swt. telah memberikan beberapa alternatif hukum bagi manusia, yakni hukum yang bersifat positif (wajib), cenderung ke positif (sunah), netral (mubah), cenderung ke negativ (makruh) dan negativ (haram). Dalam pelaksanaanya, kelima alternatif hukum tersebut selanjutnya dikenal dengan hukum taklifi (pembebanan) yang secara ekstremnya dibagi menjadi dua, yakni tuntutan untuk melaksanakan yang positive dan tuntutan untuk meninggalkan yang negative secara konsisten dalam kondisi normal. Keharusan melaksanakan seluruh tuntutan hukum dalam kondisi normal disebut hukum *'azimah.*

Al-Shan'ani dalam kitab Subul al-Salam mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan *rukhshah* dan *'azimah* adalah sebagai berikut :

اَلرُّخْصَةُ مَا شُرِعَ مِنَ الْأَحْكَامِ لِعُذْ رٍ، وَالْعَزِيْمَةُ مُقَابِلُهَا وَالْمُرَادُ بِهَا هُنَا مَا سَهَّلَهُ لِعِبَا دِ هِ وَ وَسَّعَهُ عِنْدَ الشِّدَّةِ مِنْ تَرْكِ بَعْضِ الْوَاجِبَاتِ وَإِبَاحَةِ بَعْضِ الْمُحَرَّمَاتِ 306

Artinya : *Rukhshah* dalah hokum-hukum yang ditetapkan oleh Allah karena ada suatu alasan; sedangkan *'azimah* adalah yang sebaliknya. Maksudnya adalah bahwa rukhshah itu dimaksudkan oleh Allah untuk memberikan kemudahan dan keleluasaan kepada hamba-Nya ketika dalam kondisi kesulitan, dalam bentuk meninggalkan sebagian kewajiban-kewajiban dan membolehkan sebagian larangan-larangan.

306 Al-Shan'ani, *Subul al-Salam*, Juz II, hlm. 38

d. Hikmah adanya *Rukhshah.*

Sebagaimana dimaklumi bahwa menurut ajaran Islam, kompetensi untuk membuat dan menentukan hukum hanyalah milik Allah swt. dan atau Rasul-Nya, yang kemudian dalam ilmu suhul fiqh dikenal dengan istilah *Syari'*. Dengan kekuasaan yang ada pada-Nya pula, Allah swt. mampu menundukkan ketaatan umat manusia untuk mengabdi kepada-Nya. Hanya saja dengan sifat Rahman-Rahim-Nya Allah swt. membuat aturan-aturan khusus yang disesuaikan dengan kemampuan manusia, dan diseuaikan pula dengan situasi dan kondisi pada saat ketentuan Allah tersebut dilaksanakan.

Hal yang demikian sudah barang tentu dimaksudkan untuk mendatangkan kemaslahatan, menghindari kesempitan dan kesulitan umat manusia yang memiliki keterbatasan-keterbatasan, sebab pada dasarnya segala pembebanan (*taklif*) itu pada dasarnya memang diperuntukkan bagi kepentingan hamba, bukan untuk kepentingan Allah swt.

Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa tidak semua tuntutan tersebut dapat dilaksanakan oleh manusia, mengingat potensi dan kemampuan manusia berbeda-beda, dan terkadang pula situasi dan kondisi pada saat mana tuntutan itu dilaksanakan menjadi kendala. Oleh karena itulah Allah swt. memberikan hukum *rukhshah*, yakni keringanan-keringan tertentu dalam kondisi tertentu pula. Dengan kebijakan yang demikian maka dapat dikatakan bahwa keharusan untuk melaksanakan hukum *'azimah* seimbang dengan kebolehan untuk mengamalkan hukum *rukhshah*.307

Spirit hukum Islam yang demikian bersumber dari nash Alquran dan Hadis Nabi saw. sebagai berikut :

يُرِيْدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيْفًا ( النساء 28 )

307 Wahbah Al-Zuhaili, *Nazhariyat al-Dlaruriyah al-Syar'iyah* (Beirut : Muassasah Risalah, 1982), hlm. 41-42

Artinya : Allah menghendaki untuk memberikan keringnan kepada kamu sekalian dan manusia diciptakan dalam keadaan lemah (QS Al-Nisa' : 28)

لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلّا وُسْعَهَا ( البقرة 286 )

Artinya : Allah tidak membebani seseorang kecuali menurut kesanggupananya (QS Al-Baqarah : 286)

عَنْ إِبْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قضالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللهَ تَعَالَى يُحِبُّ أَنْ يُؤْتِىَ رُخْصَهُ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى عَزَائِمَهُ ( رواه أحمد )308

Artinya : (Diriwayatkan) dari Ibnu Umar RA, ia berkata, Rasulullah saw. bersabda : Sesungguhnya Allah Ta'ala senang untuk memberikan berbagai hukum keringanan, sebagaimana Allah juga senang untuk memberikan hukum asalnya (HR Ahmad)

Menurut Imam al-Syathibi, sebagaimana dikutip oleh Wahbah al-Zuhaili, menerangkan bahwa *masyaqqah* atau kesulitan-kesulitan itu dihilangkan dari diri manusia karena dua sebab :

a. Pertama; karena dikhawatirkan akan terputus dalam melaksanakan ibadah, atau benci untuk beribadah dan segala bentuk taklif serta dikhawatirkan akan menimbulkan kerusakan bagi jasad, harta benda maupun martabat mukallaf, sebab inti segala taklif adalah untuk kemaslahatan mukallaf itu sendiri.
b. Kedua; karena khawatir akan mengurangi kegiatan-kegiatan social yang berkaitan dengan hubungan antar sesame manusia, beik terhdap anak, keluarga maupun masyarakat

308 Al-Shan'ani, *Subul al-Salam*, juz I, hlm. 38

sekitar, sebab menjaga hubungan baik dengan hak-hak orang lain merupakan ibadah pula.309

Berdasarkan penjelasan di atas, kiranya dapat diketahui betapa hukum Islam itu memiliki asas serta prinsip yang berkeadilan dan sangat toleran, jauh dari kesan mempersulit hamba-Nya yang beriman. Oleh karena itulah, di balik kesulitan selalu muncul hukum kemudahan dan toleran.

e. Sebab-sebab diberikan *rukhshah.*
   a. Karena perjalanan (*safar*); kesulitan karena melakukan perjalanan jauh dan melelahkan ini menimbulkan 8 macam bentuk hukum rukhshah yaitu : boleh bertayamum sebagai pengganti wudu atau mandi wajib, boleh mengqashar dan atau menjamak shalat wajib yang empat rakaat, boleh tidak berpuasa pada bulan Ramadan, boleh memakai muzah lebih dari sehari semalam, boleh meninggalkan shalat Jumat dengan mengganti shalat zhuhur.
   b. Karena sakit (*maradl*); kesulitan karena sakit menimbulkan beberapa hukum *rukhshah*, di antaranya ialah : boleh bertayamum sebagai pengganti wudu atau mandi wajib, boleh duduk ketika shalat wajib atau khutbah Jumat yang seharusnya dilakukan sambil berdiri, boleh menjamak shalat wajib, boleh meninggalkan shalat Jumat dengean mengganti shalat zhuhur, boleh berbuka puasa pada bulan Ramadan dengan pengganti membayar fidyah atau memberi makan orang miskin, boleh berobat dengan menggunakan benda yang diharamkan.
   c. Karena dipaksa dan tak berdaya (*ikrah*); sebagai contoh, boleh meninggalkan beban kewajiban, boleh merusak harta orang lain, boleh memakan bangkai atau khamr atau makanan haram lainnya dan boleh mengucapkan kalimat-kalimat kufur dengan syarat hatinya tetap teguh

309 Wahbah al-Zuhaili, U*shul Fiqh al-Islami*., Juz I, hlm. 41 - 42

keimanannya kepada Allah sebagaimana disebutkan dalam QS Al-Nahl : 106.

d. Karena lupa (*nisyan*); sebagai contoh, apabila seseorang yang sedang menjalankan ibadah puasa lupa makan dan atau minum, maka puasanya tidak batal. Demikian juga apabila seseorang lupa belum mengerjakan shalat hingga waktu shalat sudah berakhir, maka boleh mengerjakan shalat setelah dia teringat.
e. Karena tidak tahu (*jahl*); oleh karenanya boleh mengembalikan barang yang dibeli karena ada cacat yang tidak diketahui sewaktu membeli, boleh menfasakah perkawinan karena ada aib yang tidak diketahui sebelumnya.
f. Karena keadaan yang sulit (*'umum al-balwa*); oleh karenanya dimaafkan kemungkinan terciprat benda-benda nasjis dari kotoran di jalanan karena sulit untuk menghindarinya, boleh beristinjak dengan batu, dan dimaafkan pula sedikit ketidakjelasan dalam berbagai transaksi.
g. Karena kekurangan; oleh karena itu tidak ada pembebanan hokum bagi orang yang tidak memiliki kecakapan bertindak seperti anak-anak dan orang gila, di bebaskan dari beberapa kewajiban tertentu bagi kaum perempuan dan hamba sahaya, termasuk tidak wajib shalat jumat dan berperang bagi kaum perempuan.310

f. Jenis-jenis Kesulitan (*Masyaqqah*) :
   1. Kesulitan biasa (*masyaqqah al-mu'tadah*). Masyaqqah yang senantiasa menyertai setiap jenis ibadah pada umumnya, seperti rasa dingin ketika wudlu dan mandi, susahnya puasa ketika sangat terik dan waktu siang lebih lama daripada waktu malamnya, sulitnya perjalanan berhaji, rasa sakit ketika diterapkan sanksi hudud dan qisas. Jenis-jenis kesulitan yang demikian tidak dapat

310 Abd al-Wahab Khallaf, *'Ilmu Ushul al-Fiqh*, Dar al-Qalam, Cet. XII (Beirut : Dar al-Qalam, 1978), hlm. 209 – 210; Bandingkan dalam : Al-Suyuthi, *Al-Asybah*, hlm. 56 - 57

dijadikan alsan untukmenggugurkan kewajiban ibadah sampai kapanpun.

2. Kesulitan yang tidak biasa (*masyaqqah ghair al-mu'tadah*); yakni kesulitan yang tidak biasa di mana manusia tidak mampu menanggungnya dan apabila dipaksakan maka akan mengakibatkan kerusakan danmemberatkan kehidupnya. Kesulitan-kesulitan yang demikian sebenarnya dapat diukur dan dan diidentifikasi dengan menggunakan akal sehat serta nilai-nilai filosofis dari tujuan disyariatkan nya hukum Islam (*maqashid al-Syari'ah*). Dalam posisi kesulitan yang semacam inilah, manusia hamba Allah ini diperbolehkan menggunakan hukum *rukhshah*.311

g. Katagori *Masyaqqah*:

*a.* *Masyaqqah 'azhimah*, seperti kesulitan yang membahayakan keselamatan jiwa atau fungsi anggota badan. Dalam konteks ini, maka dituntut danya keringan, dan bahka merupakan keharusan, sebab pertahankan kelangsungan hidup dan keutuhan anggota bnadan guna laksanakn perintah-perintah agama lebih penting daripada sekedar laksanakan satu macam ibadah.

*b.* *Masyaqqah khafifah*, yakni masyaqqah yang tidak beresiko, seperti sakit perut, sakit kepala yang sifatnya ringan Sebab pencapaian kemaslahatan ibdah jauh lebih penting dari pada sekedar perhatikan *masyaqqah* yang sedikit dan tidak berpengaruh atau tidak mengandung resiko yang serius.

*c.* *Masyaqqah mutawasithah*, kesulitan pertengahan antara yang berat dengan yang ringan. Maka yang lebih mendekati kepada kesulitan berat perlu adanya rukhshah, sedangkan jika lebih dekat kepada kesulitan ringan, tidak perlu adanya rukhshah.

311 Wahbah al-Zuhaii, *Ushul Fiqh al-Islami*, hlm. 199 – 200.

Tidak ada tolok ukur yang pasti, kecuali dikembalikan kepada pertimbangan subyektif tiap-tiap orang dengan pertimbangan niat mendekatkan diri (taqarrub) kepada Allah atau pertimbangan, apakah akan mengganggu kekhusukan dalam beribdah atau tidak.

h. Bentuk-bentuk *rukhshah* ada 6 macam yaitu :
   a. *Takhfif isqath*; keringanan yang menggugurkan, seperti menggugurkan shalat jumat, ibadah haji dan umarh serta jihad/berperang
   b. *Tahfif tanqish*, mengurangkan, seperti 4 rakaat menjadi 2 rakaat
   c. *Tahfif ibdal*, mengganti, seperti wudu dengan tayamum, berdiri dengan duduk atau berbaring ketika shalat
   d. *Tahfif taqdim*, seperti jamak taqdim, menyegerakan bayar zakat sebelum setahun, zzakat fitrah sebelum akhir Ramadan
   e. *Tahfif ta'khir*, mengakhirkan, seperti jamak ta'khir, menunda puasa Ramadan bagi orang yang sakit atau bepergian
   f. *Tahfif tarkhish*, memberi kemudahan, sperti boleh menggunakan benda najis atau haram untuk berobat.312

i. Sikap manusia terhadap *rukhshah*, ada 5 alternatif :
   1) Harus dilaksanakan, seperti harus makan bangkai ketika kelaparan sudah mengancam keselamatan jiwanya. Deikian juga halnya, seseorang harus buka puasa ketika ketika kelaparan yang diderita akibat puasa sudah teramt sangat mengancam keselamatan jiwanya, meski dia tidak sedang safar atau tidak sakit.
   2) Sunah untuk dilaksanakan, seperti mengqashar salat ketika safar, tidak puasa bagi musafir atau orang sakit, yang jika berpuasa akan mengakibatkan kepayahan;

312 Muhlish Usman, Muhlish Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah*, Cet. I (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 130 – 131; Al-Suyuthi, *Al-Asybah*, hlm. 59

3) Mubah, seperti dalam beberapa jenis akad bermuamalah sebaiknya ditinggalkan, seperti mengusap *muzah* dalam berwudlu, menjamak, mengqashar dan tidak puasa bagi orang yang tidak mengalami kesulitan, meskipun dalam safar;
4) Makruh dikerjakan, seperti *qashar* dalam safar yang kurang dari 3 *marhalah* .313

Bersumber dari kaidah Asasiyah ke tiga ini, muncul beberapa kaidah cabang yang senada, di antaranya ialah :

إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ إِتَّسَعَ وَإِذَا إِتَّسَعَ الْأَمْرُ ضَاقَ

Artinya : Ketika suatu perkara menjadi sempit dilapangkan, dan ketika suatu perkara menjadi lapang dipersempit.

كُلُّ مَا تَجَاوَزَ حَدَّهُ إِنْعَكَسَ إِلَى ضِدِّهِ

Artinya : setiap perkara yang melampaui batasnya, ia dikembalikan kepada yang sebaliknya.

Sebagai contoh, pada dasarnya untuk kasus-ksus tertentu saksi itu haruslah laki-laki. Akan tetapi jika kondisi memang tidak memungkinkan, maka boleh saksi itu dari orang perempuan.

*8. Kaidah tentang Kemudaratan.*
a. Rumusan kaidah.

اَلضَّرَرُ يُزَالُ

Artinya : Kemadaratan itu dihilangkan

313 Al-Suyuthi, *Al-Asybah*,, hlm. 59

b. Dasar hukum pembentukan kaidah. Sabda Nabi saw. :

**عَنْ عُبـَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ ا ( رواه إبن ماجه )314**

Artinya : "(Diriwayatkan) dari 'Ubādah ibn al-Shāmit bahwa Rasulullah saw. telah memutuskan agar tidak boleh ada perbuatan yang membahayakan orang lain dan membahayakan bagi diri sendiri".

Beberapa contoh hukum fiqh yang sejalan dengan kaidah tersebut, di antaranya ialah : pengembalian barang karena aib, beberapa macam khiyar (hak pilih dalam jual beli), *ta'zir*, *taflis*, *syuf'ah*, *qishash*, *hudud*, *kifarat*, ganti barang ygang rusak, pengangkatan pemimpin (imam) dan hakim, menghukum mati pemberontak/pembelot, fasakh nikah karena ada aib, dan lain sebagainya.

Berdasarkan kaidah fiqh dan sabda Nabi saw. di atas, dapat diketahui bahwa syari'at Islam ditetapkan untuk membangun kemaslahatan bagi manusia dan menghilangkan kemudharatan, baik yang telah terjadi maupun yang akan terjadi. Oleh karena itu bahaya harus dihilangkan (*al-dharar yuzalu*) dan bahaya tidak boleh dihilangkan dengan cara menimbulkan atau melakukan bahaya lain (*al-dharar la yuzal bi al-dharar al-ghair*).

Dengan demikian segala tindakan maupun peraturan hukum dan perundang-undangan yang dimaksudkan untuk mencegah terjadinya bahaya, yang mungkin akan dilakukan oleh manusia atas manusia lainnya, dapat dibolehkan dalam Islam bahkan dapat dianggap sebagai aturan yang didasarkan atau dilandaskan kepada Syari'at. Atas dasar demikian, misalnya, maka tidak ada ulama yang menentang hukum atau undang-undang lalu lintas yang dibuat memang untuk keselamatan pengguna lalu lintas bahkan kemaslahatan seluruh masyarakat. Demikian pula

314Al-Qazwini, Abu Abdillah Muhammad bin Yazid, *Sunan Ibn Majah*, Juz II, Cet. I, (Riyadh : Maktabah al-Kautsar, 1415 H), hlm. 784.

dengan peraturan yang dibuat pemerintah berkenaan dengan upah standar minimal untuk kaum pekerja, juga dapat dibenarkan demi untuk kebaikan para pekerja dan pengusaha.

c. Beberapa kaidah cabang.
d.

1 – اَلضَّرُوْرَاتُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ

Artinya : Kemadaratan membolehkan sesuatu yang dilarang

Sebagai contoh, boleh memakan bangkai ketika kelaparan yang mengancam kelangsungan hidupnya, sementara tidak ada makanan lain kecuali bangkai itu, boleh mgnucapkan sesuatu kalimat kufur jika dipaksa orang dan paksanaannya tersebut mengancam kelangsungan hidupnya.

Dalam hal boleh melakukan sesuatu yang dilarang, maka harus :

a. Tidak berlebihan, berfoya-foya, bersenang-senang, melainkan sekedarnya saja, tidak mengurangi keluhuran syarak dan kemanusiaan (tidak boleh makan mayat manusia)
b. Apa yang diperbolehkan karena darurat, harus sesuai dengan alsannya atau kebutuhannya.

2 - مَا أُبِيْحَ لِلضَّرُوْرَةِ بِقَدْ رِ تَعَذُّ رِهَا

Artinya : Apa yang diperbolehkan karena darurat, disesuaikan dengan alasan daruratnya.

Sebagai contoh, orang yang karena kelaparan dan diperbolehkan memakan daging babi, maka maka makannya hanya sekedar untuk menyelamatkan nyawa, tidk boleh berlebih-lebihan, apalagi berfoya-foya.

Boleh shalat Jum'at secara bergelombang, tapi harus sesuai dengan kebutuhan. Kalau cukup dua gelombang, tidak boleh dilaksanakan tiga atau empat gelombang.

Terdapat lima tingkatan pemenuhan kebutuhan hidup manusia :

a. Kebutuhan primer (*dlaruriyah*); dan jika aspek ini tidak tyerpenuhi dan teratasi maka akan mengancam kelangsungan hidup seseorang;
b. Kebutuhan sekunder (*hajiyah*); dan seandainya aspek ini tidak terpenuhi, maka tidak akan mengancam nyawa seseorang, tetapi akan menyebabkan kepicikan atau kepayahan. Sebagai contoh, seseorang yang lelakukan safar yang mengandung masyaqqah, boleh tidak puasa. Kalaupun orang tersebut tidak puasa, maka tidak akan mengakibatkan kematiannya, hanya saja orang tersebut akan mengalami kepayahan.
c. Kebutuhan tertier (*manfa'ah*); seperti orang yang menginginkan makan roti, daging, susu dan lain sebagainya. Jenis keperluan yang seperti ini dibutuhkan karena mengandung manfaat, yakni untuk lebih menyempurnakan kualitas gizi makanannya. Kalaupun tidak terpenuhi, maka tidak akan mengakibatkan kepayahan, apalagi kematian.
d. Kebutuhan penunjang (*zinah*); yakni untuk kesenangan atau kepuasan; seperti orang yang menginginkan rumah yang mewah, kendaraan yang mahal harganya, pakaian sutra dan sebagainya.
e. Pemenuhan kebutuhan dengan berfoya-foya atau berlebih-lebihan (*fudhulah*); seperti memperbanyak makan makanan yang syubhat.
f.

3 - مَا جَازَ لِعُـذْ رٍ بَـطَلَ بِـزَوَالِهِ

Artinya : Sesuatu yang diperbolehkan karena ada halangan, menjadi batal dengan hilangnya halangan tersebut.

Sebagai contoh, ketika seseorang diperbolehkan bertayamum karena tidak ada air, maka tayamumnya menjadi batal dengan adanya air sebelum orang tersebut mulai shalat.

4 - إِذَا تَـعَـا رَضَ مَـفْـسَدَتَـانِ رُوْعِيَ أَعْـظَـمُـهُمَا ضَرَرًا بِإِرْتِكَابِ أَخَـفِّـهِـمَا

Artinya : Apabila ada berhadapan antara dua mafsadat, dihindari mafsadat yang lebih besar madaratnya dengan melaksanakan mafsadat yang lebih ringan madaratnya.

5 – دَ رْءُ الْـمَـفَـاسِـدِ أَوْلَى مِـنْ جَـلْـبِ الْـمَصَالِحِ

Artinya : Menolak kemafsadatan lebih utama dari pada menarik kemaslahatan.

6 – إِ ذَا تَـعَـا رَضَ مَـفْـسَدَ ةٌ وَمَـصْـلَـحَةٌ قُـدِّ مَ رَفْعُ الْـمَـفْـسَـدَ ةِ

Artinya : Apabila berhadapan antara mafsadat dan maslahat, maka didahulukan untuk menghilangkan mafsadat.

Berdasarkan uraian-uraian terdahulu tampak jelas bahwa perhatian Allah swt. dan Rasul-Nya untuk meninggalkan larangan lebih besar dari pada perhatian untuk melaksanakan kewajiban, sesuai dengan inti pelajaran hukum yang terkandung dalam sabda Nabi saw. :

إِذَا أَمَرْتُـكُمْ بِأَمْـرٍ فَأْتُـوْا مِـنْـهُ مَـا اسْتَـطَـعْـتُـمْ وَإِذَا نَـهَـيْـتُـكُـمْ عَـنْ شَـيْئٍ فَاجْـتَـنِـبُـوْهُ ( رواه الشيخان عن أبى هريرة )

Artinya : Ketika Aku memerintahkan tentang sesuatu kepada kamu sekalian maka laksanakanlah menurut kemampuan kamu, dan apabila Aku melarang kamu sekalian tentang sesuatu maka jauhilah (HR. Bukhari Muslim dari Abu Hurairah)

Dalam redaksi Hadis di atas, ketika Allah memerintahkan untuk melaksanakan suatu perintah, maka terdapat kata "sesuai

dengan kemampuan kamu sekalian", tetapi ketika memerintahkan untuk meninggalkan larangan, maka tanpa reserve, tanpa ada keterangan "sesuai dengan kemampuan kamu sekalian".

Dengan dasar pemikiran yang demikianlah, maka diperbolehkan meninggalkan sebagian kewajiban, seperti tidak berdiri sewaktu menjalankan shalat, boleh tidak berpuasa Ramadan bagi musafir, boleh tidak berwudu dengan bertayamum bagi orang yang berhalangan menggunakan air untuk bersuci menghilangkan hadas besar dan atau hadas kecil, dan lain sebagainya. Akan tetapi Allah swt. sama sekali tidak memberikan dispensasi dalam hal melanggar larangan, seperti mekaukan kemaksiatan dan kemunkaran, apalagi jika berkeitan dengan dosa besar.

Terkadang didahulukan maslahat dan dibelakangkan mafsadat, seperti dalam pelaksanaan ibadah shalat, pada dasarnya tidak boleh mengabaikan syarat-syarat sahnya shalat sebab hal yang demikian berarti meremehkan keagungan Allah yang merupakan salah satu bentuk mafsadat, karena ketika bermunajat kita diharuskan dalam kondisi kesucian yang prima. Meskipun demikian, apabila kurang sempurna syarat-syarat terpenuhi, ibadah shalat harus tetap dikerjakan untuk menggapai kemaslahatan, dengan mengabaikan tidak terpenuhi syarat-syarat yang termasuk kemafsadatan.

Contoh yang lain ialah, bahwa kebohongan merupakan perbuatan dosa yang dilarang dan jelas-jelas merupakan mafsadat. Akan tetapi jika diyakini terdapat kemaslahatan di balik kebohongan, maka diperbolehkan melakukan kebohongan. Seperti kebohongan yang dilakukan dengan tujuan untuk mendamaikan dua pihak yang berselisih, atau kebohongan yang dilakukan oleh pasangan suami isteri dengan tujuan semata-mata untuk menjaga keharmonisan rumah tangga. Acuan kaidahnya adalah : mengambil mafsadat yang lebih ringan, menghindari mafsadat yang lebih besar.

7 - اَلْحَاجَةُ تُـنَـزَّلُ مَـنْـزِلَةَ الـضَّرُوْرَةِ عَامَّةً كَانَتْ أوْ خَاصَّةً

Artinya : Hajat itu ditempatkan pada posisi darurat, baik yang bersifat umum maupun khusus.

Menurut ilmu fiqh, dalam setiap transaksi jual beli harus terpenuhi rukun dan syarat-syaratnya yang berkenaan dengan pemjual, pembeli, obyek jual beli maupun ungkapan dalam akadnya itu sendiri. Untuk obyek jual beli disyaratkan bahwa barangnya harus nyata ada dan dapat diserahterimakan. Akan tetapi jika memang sangat diperlukan (ada hajat) dan apabila ahajat yang demikian itu tidak direalisasikan akan mendatangkan kepicikan, diperbolehkan.

Sebagai contoh, adalah diperbolehkan nya transaksi sewa-menyewa atau transaksi ketenagakerjaan (*al-ijarah*) yang sebenarnya tidak diatur secara langsung di dalam nash dan beretentangan dengan prinsip-prinsip qiyas, sebab dalam transaksi tersebut obyeknya adalah manfaat suatu benda atau tenaga orang lain yang "tidak nyata" dan tidak dapat diserahterimakan sekaligus secara langsung. Demikian pula halnya dengan akad jual beli dengan cara pemesanan (*salam*), walaupun pada saat akad barang yang akan dibeli belum nyata-nyata ada, tapi diperbolehkan demi memenuhi hajat manusia, baik secara pribadi maupun untuk kepentingan masyarakat.

Sehubungan dengan kaidah di atas, perlu kiranya dijelaskan perbedaan antara pengertian *hajiyat* dengan *dlaruriyat*, sebagai berikut :

1. *Dlaruriyat* lebih berat keadaannya, sedangkan *hajiyat* hanya sekedar diperlukan.
2. Hukum *dlaruriyat* dapat mengubah hukum yang telah ditetapkan, walaupun harus dibatasi waktu dan kadarnya, seperti wajib menjadi mubah dan haram menjadi mubah. Sedangkan hukum *hajiyat* tidak dapat mengubah hukum yang telah ditetapkan oleh nash yang sudah jelas.315

315 Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al_islami*, hlm. 273-274

Mayoritas Ulama sepakat bahwa berbagai keringanan dalam keadaan darurat atau hajat apabila memenuhi criteria atau syarat-syarat tertentu, dalam artian tetap terukur. Sedangkan untuk adanya hajat, diperlukan adanya syarat-syarat sebagai berikut :

1. Hajat membutuhkan tidak berlakunya hukum asal karena adanya *haraj* atau atau *masyaqqah* (kepicikan atau kesulitan) yang tidak boleh terjadi.
2. Sesuatu yang dihajatkan memungkinkan berlakunya pengecualian bagi orang-orang tertentu sesuai dengan adat kebiasaan setempat.
3. Hajat yang akan diperoleh merupakan hajat yang selaras dengan tujuan umum diberlakukannya hokum Islam (*maqashid al-syar'iyah*).
4. Kedudukan *hajiyat* sama dengan *dlaruriyat* dalam aspek penggunaan kadar yang diperlukan.316

***9.*** *Kaidah tentang Adat Kebiasaan.*

a. Rumusan kaidah

اَلْـعَـا دَ ةُ مُحَكَّمَةٌ

Artinya : Kebiasaan itu dapat dianggap sebagai hokum

b. Dasar hukum pembentukan kaidah.

Firman Allah swt.

وَأْمُرْ بِالْعُـرْفِ وَاعْـرِضْ عَنِ الْجَاهِـلِيْنَ ( الأعراف 199 )

Artinya : Dan perintahkan untuk mengerjakan kebaikan dan berpalinglah dari orng-orang yang bodoh (QS Al-A'raf : 199 )

316 *Ibid.*, hlm. 275-276

وَعَـاشِـرُوْهُـنَّ بِالْـمَعْـرُوْفِ ( النساء 19 )

Artinya : Dan pergaulilah mereka (isteri-isterimu) dengan baik (QS Al-Nisa' : 19)

Sabda Rasulullah saw. :

مَا رَآهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَـهُـوَ عِـنْـدَ اللهِ حَـسَنٌ ( رواه أحمد) 317

Artinya : Apa yang dianggap baik oleh orang-orang Islam, maka ia baik pula di sisi Allah ( HR Ahmad)

c. Pengertian *'adah* dan *'urf*.

Sebagian Ulama menganggap bahwa antara *'adah* dan *'urf* itu memiliki pengertian yang sama, namun ada juga sebagian Ulama yang membedakan antara keduanya. Imam Al-Jurjani mendefinisikan *'adah u'rf* sebagai berikut :

اَلْـعُـرْفُ مَا إِسْتَـقَـرَّتِ الـنُّـفُـوْسُ عَـلَيْـهِ بِشَـهَـادَةِ الْـعُـقُـوْلِ وَتَـلَـقَّـتْـهُ الطَّبَـائِعِ بِالْـقَـبُـوْلِ وَهُـوَ حُـجَّـةٌ أَيْـضًـا لَكِـنَّـهُ أَسْـرَعُ إِلَـى الْـفَـهْـمِ، وَالْـعَـادَةُ هِـيَ مَـا إِسْتَـمَـرَّتِ الـنَّـاسُ عَـلَيْـهِ عَـلَـى حُـكْـمِ الْـعُـقُـوْلِ وَعَـا دُ وْا إِلَـيْـهِ مَـرَّةً بَعْـدَ أُخْـرَى 318

Artinya : yang dimaksud dengan *'urf* adalah suatu perbuatan yang dapat diterima oleh jiwa manusia karena masuk akal dan dapat diterima oleh lingkungan masyarakat, ia dianggap sebagai hujah karena lebih cepat untuk dapat dimengerti. Sedangkan yang dimaksud dengan *'adah* adalah sesuatu yang secara terus menerus dilakukan oleh orang banyak karena masuk akal dan mereka melakukannya secara berulang-ulang.

---

317Berdasarkan analisis yang mendalam oleh Al-'Alai, diketahui bahwa hadis tersebut sebenarnya *mauquf* kepada pernyataan Abd Allah bin Mas'ud (Perhatikan Al-Suyuthi, *Al-Asybah wa Al-Nazhair*, hlm. 63)

318 Al-Jurjani, al-Syarif 'Ali bin Muhammad, *Al-Ta'rifat* (Al-Haramain, Jeddah, tt.), hlm. 149

Jalaluddin al-Suyuthi juga menyatakan bahwa adat kebiasaan dapat diakui sebagai hukum manakala perbuatan tersebut memang telah berlangsung secara terus menerus dan berulang-ulang dan telah disepakati sebagai hal yang demikian adanya. 319

Tak terhingga banyaknya masalah-masalah fiqh yang dapat dirujuk dengan menggunakan kaidah tersebut. Di antaranya ialah hkum-hukum yang berhubungan dengan adat kebiasaan, seperti masalah haid dan nifas, di mana untuk menghitung durasi dan masa suci atau jeda antara satu haid dengan haid berikutnya ada yang mendasarkan pada system kalender, tapi ada juga yang mendasarkan pada instink atau naluri pribadi di tiap-tiap daerah.

Demikian juga tentang tolok ukur kedewasaan (*bulugh*), usia seorang laki-laki mengalami mimpi basah, ukuran sedikit atau banyak dalam takaran-takaran tertentu, dan lain sebagainya. Dalam masalah-masalah yang demikian, maka adat kebiasaan pada suatu tempat dapat dibenarkan oleh syarak menjadi hukum yang bersifat mengikat dan harus dipatuhi oleh seluruh masyarakat.

d. Syarat penggunaan *'adah* dan *'urf*.

Dengan memperhatikan pengertian *'adah* dan *'urf* sebagaimana telah diuraikan di atas, dapat kiranya dikemukakan bahwa suatu kebiasaan yang dilakukan oleh masyarakat dapat diakui oleh hukum Islam apabila memenuhi kriteria sebagai berikut :

1 – أَنْ لَايُـخَالِـفَ الْعُـرْفُ نَصًّا صَرِيْحًا

2 – إِذَا إِضْطَرَدَتِ الْـعَـادَةُ وَغَـلَـبَـتْ

3 – أَنْ يَكُوْنَ الْعُرْفُ عَامًّا وَالْحُكْمُ الْـعَـامُ لَا يَـثْـبُـتُ بِالْـعُـرْفِ الْخَاصِّ320

319 Al-Suyuthi , *Al-Asybah*, hlm.: 65

320 Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, hlm. 477.

Artinya :

1. *'Urf* itu tidak bertentangan dengan dengan nash yang *sharih*.
2. Apabila adapt tersebut telah berulang-ulang terjadi dan sudah dianggap sebagai hal yang biasa.
3. *'Urf* itu merupakan hal yang umum, sebab hukum yang umum tidak dapat ditetapkan dengan *'urf* yang khusus.

Sebagian 'Ulama mengemukakan, bahwa *'adat* dan *'urf* itu dapat dianggap sebagai hukum apabila :

1) Perbuatan yang dilakukan dapat diterima oleh akal sehat setiap manusia, bukan merupakan sesuatu yang berhubungan dengan perbutan maksiat.
2) Perbuatan dan perkataan itu dilakukan secara berulang-ulang dan terus menerus oleh sekelompok masyarakat.
3) Tidak bertentangan dengan ketentuan nash, baik dalam Alquran maupun Hadis Nabi saw.
4) Tidak mendatangkan kemadaratan serta sejalan dengan jiwa dan akal yang sehat-sejahtera.321

Berdasarkan penjelasan tentang criteria dan persyaratan *'adah* dan *'urf* di atas, maka dapat diketahui bahwa tidak semua adat kebiasaan baik itu dapat begitu saja bias diterima sebagai hal yang sama dengan hukum Islam, melainkan harus selektif. Dengan kata lain, *'urf* itu ada yang *fasid* dan ada yang shahih.

*'Urf* yang fasid adalah *'urf* yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal, seperti memberikan suguhan minuman haram kepada para tamu pada saat penyelenggaraan resepsi. Sedangkan *'urf* yang shahih adalah yang tidak mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram. Sebagai contoh, ialah kebiasaan memberikan hadiah atau sumbangan dana bantuan bagi penyelenggaraan resepsi perkawinan oleh mempelai laki-laki kepada mempelai.

321 Masjfuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Islam*, Cet. II (Jakarta : PT Haji Massagung, 1990), hlm. 124.

Sehubungan dengan hal tersebut, maka terdapat kaidah yang menyatakan :

كُلُّ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ مُطْلَقًا وَلَاضَابِطَ لَهُ فِيْهِ وَلَا فِى اللُّغَةِ يُرْجَعُ فِيْهِ إِلَى الْعُرْفِ

Artinya : Segala yang telah diatur oleh syarak secara mutlak dan tidak ada pula ketentuannya dalam agama dan atau dalam bahasa, maka dikembalikan kepada *'urf*.

Sebagai contoh, menurut syarak seorang calon suami wajib memberikan mahar kepada calon mempelai perempuan. Ketentuan tersebut berlaku secara umum, tidak dad ketentuannya yang pasti berapa besaran mahar tersebut. Dalam hal yang demikian, maka besaran mahar diserahkan kepada kelayakan dan kebiasaan yang dianggap baik menurut kebiasaann yang berlaku dan sesuai dengan kemampuan seseorang serta kondisi masyarakat yang ada.

-.-

# DAFTAR PUSTAKA


A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, cet. ke-7 (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1992)

Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Fikr al-Ushul: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah* (Jeddah: Dar al-Syarq, t.t.), hlm. 446.

Abd ar-Rahman ad-Darimi, *Sunan al-Darimi*, Bandung: Dahlan, t.t.

Abdul Azis Dahlan, *et al.*, *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. ke-1, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996.

Abdul Aziz Dahlan (ed), Ensiklopedia Hukum Islam, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.

Abdul Hamid Hakim, *Mabadi Awwaliyah Fi Ushul al-Fiqhi wa al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, Jakarta: Maktabah Sa'adiyah Putra, t.t.

Abdul Wahab Khallaf, '*Ilmu Ushul al-Fiqh*, Cet. Ke-12 , Kairo, Dar al-Qalam, 1978.

Abu 'Isa at-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi*, Mesir: Maktabah al-Halabi, t.t.

Abu al-Hasan al-Basri, *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh* , Juz II, Beirut: Dar al-'Ilmiyah, 1403 H.

Abu al-Ma'ali al-Juwaini, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, cet. ke-4, Mesir: al-Wafa' Manshurah, 1418 H.

Abu Bakr al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi* Juz I, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1372 H.

Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul* Juz I, Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, t.t.

Abu Hasan Ali bin Muhammad al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz I, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1404 H.

Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat* , Juz I , Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1976.

Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, Juz II, Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1976.

Abu Luwis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, cet. Ke-29, Beirut: Dar al-Masyriq, 1987.

Abu Luwis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, Cet. Ke-27, Beirut : Dar al-Masyriq, 1987.

Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruki Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2004.

Ade Dedi Rohayana, *Ilmu Ushul Fiqh*, Pekalongan : STAIN Press, 2006.

Ahamd Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-1, Yogyakarta: Gama Media, 2001.

Ahmad bin 'Ali al-Jashshash, *al-Fushul fi al-Ushul*, Juz VII, Kuwait: Mauqi' al-Islam, 1985.

Ahmad Hasan, *Ijmak*, terj. Rahmani Astuti, Cet. Ke-1, Bandung: Pustaka, 1985.

Ahmad Syafi'i Karim, *Fiqh Ushul Fiqh*, Bandung : Pustaka Setia, 2006.

Alaiddin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh, (sebuah pengantar)*,Jakarta: Raja Grafindo Persada, cet. 3, 2004

Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Mesir: Mu'assasah al-Halabi, 1967.

Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabiyah, tt.

Ali Abd al-Kafi al-Subuki dan Taj ad-Din bin Ali al-Subuki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.

Ali Abd al-Raziq, *al-Ijma' fi asy-Syari'at al-Islamiyyah*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.

Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma' fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.

Ali bin Muhammad al-Bazdawi, *Ushul al-Bazdawi* , Karachi: Jawid Press, t.t.

Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab at-Ta'rifat*, Jeddah: al-Haramain, t.t.

Al-Imam Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1978.

Al-Suyuthi, Jalaluddin, *al-Jami' al-Shaghir*, Juz I dan II, t.tp.: Dar al-Fikr, t.t.

Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1967.

Al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, Juz I, Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1976.

Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.)

Al-Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Kairo: Dar al-Fikr, t.t.

Amir Syarifudin, *Ushul FIqh* 2, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.

Atho' Mudzhar, "Fiqih dan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam: Budi Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. ke-1, Jakarta: Yayasan Wakaf Perdamaian, 1994.

Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Institute of Islamic Research, 1965.

Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jld. II, Cet. ke-6, Jakarta: UI-Press, 1986.

Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, ed. Ahmad Muhammad Syakir, Juz I, Mesir: Maktabah al-Jumhuriyah al-'Arabiyyah, 1967.

Ibnu Mansur, *Lisan al-'Arab*, VIII, Beirut: Dar Beirut, 1956.

Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, I, Mesir: Maktabah al-Mishriyah, t.t.

Imam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* , Indonesia: Maktabah Dahlan, t.t.

Imam al-Turmudzi, *al-Jami' al-Shahih Sunan al-Turmuzi*, III, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.t.

Jalal ad-Din al-Mahalli, *Syarh Jam' al-Jawami'* (Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.

Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuthi, *Al-Jami' al-Shaghir*, Juz II, Indonesia : Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.t.

Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, London: Oxford at the Clarendon Press, 1971.

Muhammad Abd al-Gani al-Bajiqani, *al-Madkhal ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*, Beirut: Dar al-Libnan, 1968.

Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Mesir: Darul Fikri al-'Araby, 1958.

Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz, *Fiqh Sosial: Upaya pengembangan Madzhab Qauli dan Manhaji*, dalam naskah pidato ilmiah penganugerahan gelar Doktor Kehormatan (Doctor Honoris Causa) pada 18 Juni 2003 di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

Muhammad Ahmad, *al-Ikhtilaf Rahmah 'an Niqamah*, Jeddah: Makatabah Dar al-Matbu'at al-Haditsah, t.t.

Muhammad al-Khudari Beik, *Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr,1988 M/1409 H.

Muhammad al-Khudari Beik, *Tarikh Tasyri' al-Islami*, Indonesia: Maktabah Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1981.

Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Jima' al-'Ilm*, Madinah: Dar al-Atsar, 2002.

Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, ditahqiq oleh Ahmad Syakir, cet. ke-1, Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1996.

Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, Juz VII, cet. ke-2, Beirut: Dar al-Fīkr, 1983.

Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Jima' al-'Ilm*, cet. ke-2, Madinah: Dar al-Atsar, 2002.

Muhammad bin Yazid al Qazwini, *Sunan Ibn Majah*, I, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Muhammad Sa'id Ramadan al-Buthi, *al-La Mazhabiyyah Akhtharu Bid'ah Tuhaddid al-Syari'ah al-Islamiyah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Muhammad Sallam Madkur, *Al-Fiqh al-Islami*, Kairo : Maktabah Abdullah Wahbah, 1955.

Muhammad Sallam Madkur, *al-Qadha' fi al-Islam*, Kairo: Dar an-Nahdhah al-'Arabiyyah, t.t.

Musthafa Sa'id al-Khin, *Dirasah Tarikhiyah li al-Fiqh wa Ushul al-Fiqh*, Syria: al-Syirkah al-Muttahidah li at-Tauzi', t.t.

Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh untuk* UIN, STAIN, PTAIS. Bandung: CV Pustaka Setia, 2010.

Sa'di Abu Habib, *Ensiklopedi Ijmak*, terj. M. Sahal Machfudz dan A. Mustofa Bisri, cet. ke-5 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011.

Sa'di Abu Habib, *Ensiklopedi Ijmak*, terj. M. Sahal Mahfudz dan A. Mustofa Bisri, cet. ke-5 (Jakarta : Pustaka Firdaus, 2011), hlm. xxxv.

Sa'di Abū Jaib, *Al-Qāmūs al-Fiqh Lughatan wa Iştilahan*, Damaskus : Dar al-Fikr, 1988.

Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, terj. Ahmad Sudjono, cet. ke-2 Bandung: Al-Ma'arif, 1981.

Suyatno, *Dasar-dasar Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*, Jogjakarta: Ar_Ruzz Media, cet.1, 2011

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, cet. ke-1, Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

TM Hasbi Ash-Shiddiqien, *Hukum-Hukum Fiqh Islam*, Jakarta Bulan Bintang, 1978.

Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I, cet. ke-16, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009 M/ 1430 H.

Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahaman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Bandung: al-Ma'arif, 1986.

-.-

# DAFTAR RIWAYAT HIDUP

**A. Identitas Diri**

| | | |
|---|---|---|
| Nama | : | Dr. Moh. Bahrudin, M. Ag. |
| Tempat/Tanggal Lahir | : | Purworejo, 24 Agustus 1958 |
| NIP | : | 195808241989031003 |
| Pangkat/Gol | : | Pembina/IV/a |
| Jabatan | : | Lektor Kepala |
| Alamat Rumah | : | Jl. Purnawirawan Gg. Swadaya 1 No. 1 Gunungterang Bandar Lampung 35152 |

**B. Riwayat Pendidikan**

**1. Pendidikan Formal**

a. SD Negeri Loning Kemiri Purworejo Tahun 1972
b. SPP IAIN Sunan Kalijaga Purworejo Tahun 1975
c. SP IAIN Sunan Kalijaga/MAN Purworejo Tahun 1979
d. Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Bandar Lampung Tahun 1988
e. S2 Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh Tahun 1995
f. S3 Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2015

**2. Pendidikan Non-Formal**

Pondok Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo Tahun 1978

**C. Riwayat Pekerjaan**

1. Guru Honor SPP IAIN Sunan Kalijaga Purworejo 1979 – 1980
2. Guru Honor SMP Islam Berjan Purworejo 1979 – 1980
3. Guru Honor MTs dan MA Darul Ma'arif Lampung 1981 – 1984
4. Guru Honor MTs dan MA Ma'arif Tanjungkarang 1984 – 1989
5. CPNS pada IAIN Raden Intan Lampung 1989 – 1993
6. PNS/TP pada IAIN Raden Intan Lampung 1993 – 1995
7. Ass. Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan 1986 – 1994
8. Sekretaris Jurusan AS Fak. Syari'ah IAIN Raden Intan 1996 – 1998
9. Ketua Jurusan Muamalah Fak. Syari'ah IAIN Raden Intan 1998 – 2002
10. Dosen IAIN Raden Intan 1994 – skrg
11. Dekan FEBI IAIN Raden Intan Lampung 2015 - skrg

**D. Prestasi/Penghargaan**

Penulis Terbaik Lomba Karya Tulis Ilmiah Keagamaan PTAI se-Indonesia Departemen Agama Tahun 1986.

**E. Pengalaman Organisasi**

1. Sekretaris Lembaga Dakwah NU 1986 –1989
2. Wakil Rois Syuriyah PW NU Lampung 1998 – skrg
3. Skretaris Komisi Fatwa MUI Lampung 1998 – 2000
4. Ketua Komisi Fawa MUI Lampung 2000 – 2005
5. Wakil Ketua MUI Lampung 2005 – 2010
6. Penasihat MUI Lampung 2010 – skrg
7. Wakil Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Lampung 2007 – 2010
8. Pengurus Forum Kewaspadaan Dini Masyarakat (FKDM) Lampung 2010 – 2015
9. Pengurus Badan Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat Lampung 2010 – 2015
10. Ketua FKUB Lampung 2010 – 2015
11. Ketua Forum Kerja Lintas Agama (FKLA) Lampung 2004 – skrg

**F. Karya Ilmiah**

**1. Buku**

a. *Buku Daras: Qawa'id al-Fiqhiyah*, tahun 2007
b. *Konsepsi Ijmak Menurut Mazhab Literalis (Studi Perbandingan Mazhab)*, tahun 2012
c. *Kaidah-kaidah Hukum Islam (Menjawab Masalah-masalah Fikih Praktis Lengkap dengan Contoh-contohnya*, tahun 2012

**2. Artikel/Makalah/Kertas Kerja**

a. "Hukum Islam dan Pencegahan HIV/AIDS" (Disampaikan pada Seminar Pemberdayaan Perempuan dan Pencegahan HIV/AIDS, Pusat Studi Gender IAIN Raden Intan Bandar Lampung, 20 September 2005)
b. "Multi Lavel Marketing (MLM) dalam Perspektif Hukum Islam", dalam Jurnal ASAS, Vol. 3, No. 1, Tahun 2011
c. "Konsepsi Ijmak dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia", dalam Jurnal ASAS, Vol. 3, No. 2, Tahun 2011
d. "Kedudukan Perempuan dalam Hukum Islam", dalam Jurnal ASAS, Vol. 4, No. 1, Januari 2012
e. "Ibnu Hazm: Sang Penyambung Lidah Mazhab Literalis", dalam Jurnal *al-'Adalah*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2012
f. "Ijmak dan Legislasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Jurnal ASAS, Vol. 3, No. 1, Tahun 2012
g. "Peran dan Komitmen Tokoh Agama dalam Menjaga Keutuhan NKRI" (Disampaikan pada Sidang Majelis Pekerja Lengkap Persekutuan Gereja Indonesia (PGI) Wilayah Lampung, 25 Mei 2007)
h. "Peran FKUB dalam Mewujudkan Kerukunan Umat Beragama" (Disampaikan pada Kegiatan Penyuluhan Hukum Terpadu, Diselenggara-kan Biro Hukum Pemerintah Provinsi Lampung, 23 Oktober 2012, di Menggala Tulangbawang)
i. "Fundamentalisme Agama-agama" (Disampaikan pada Seminar Fundamentalisme Agama-agama oleh Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia Wilayah Lampung, 12 Maret 2013, di Hotel VIP Gisting Tanggamus)

j. "Peran FKUB dalam Membangun Budaya Rukun di Provinsi Lampung" (Disampaikan pada Pembinaan Kerukunan Umat Beragama bagi Pimpinan Lembaga Agama dan Organisasi Pemuda Lintas Agama, Diselenggarakan Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Lampung, 16-18 Oktober 2013, di Bandar Lampung)
k. "Peran FKLD Menyikapi Aliran-aliran yang Muncul di Idonesia" (Disampaikan pada Orientasi Lembaga Dakwah, Diselenggarakan oleh Penamas Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Lampung, 4 Juli 2012, di Hotel Kurnia Bandar Lampung)
l. "Strategi Pengembangan Wakaf Uang" (Disampaikan pada Kegiatan Orientasi/Sosialisasi Wakaf Uang Tunai Angkatan II oleh Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Lampung, 28 Juli 2013, di Hotel Kurnia II Bandar Lampung)
m. "Strategi Peningkatan dan Pemberdayaan Kinerja FKUB" (Disampaikan pada Kegiatan Pembinaan Kerukunan Hidup Umat Beragama oleh Kantor Wilayah Kementerian Agama Provinsi Lampung, 16 Juni 2013, di Hotel Nusantara Bandar Lampung)
n. "Pemikiran Abdurrahman Wahid: Cassing Tradisionalis-Kualitas Neo Modernis" (Disampaikan pada Dialog Kebangsaan Membedah Pemikiran Gus Dur dari Sudut Pandang Agama, Negara, Politik, Budaya, dan Demokrasi, Diselenggarakan oleh PW Fatayat Nahdlatul Ulama Provinsi Lampung, 10 Maret 2013, di Marcopolo Hotel, Bandar Lampung)

**3. Penelitian**

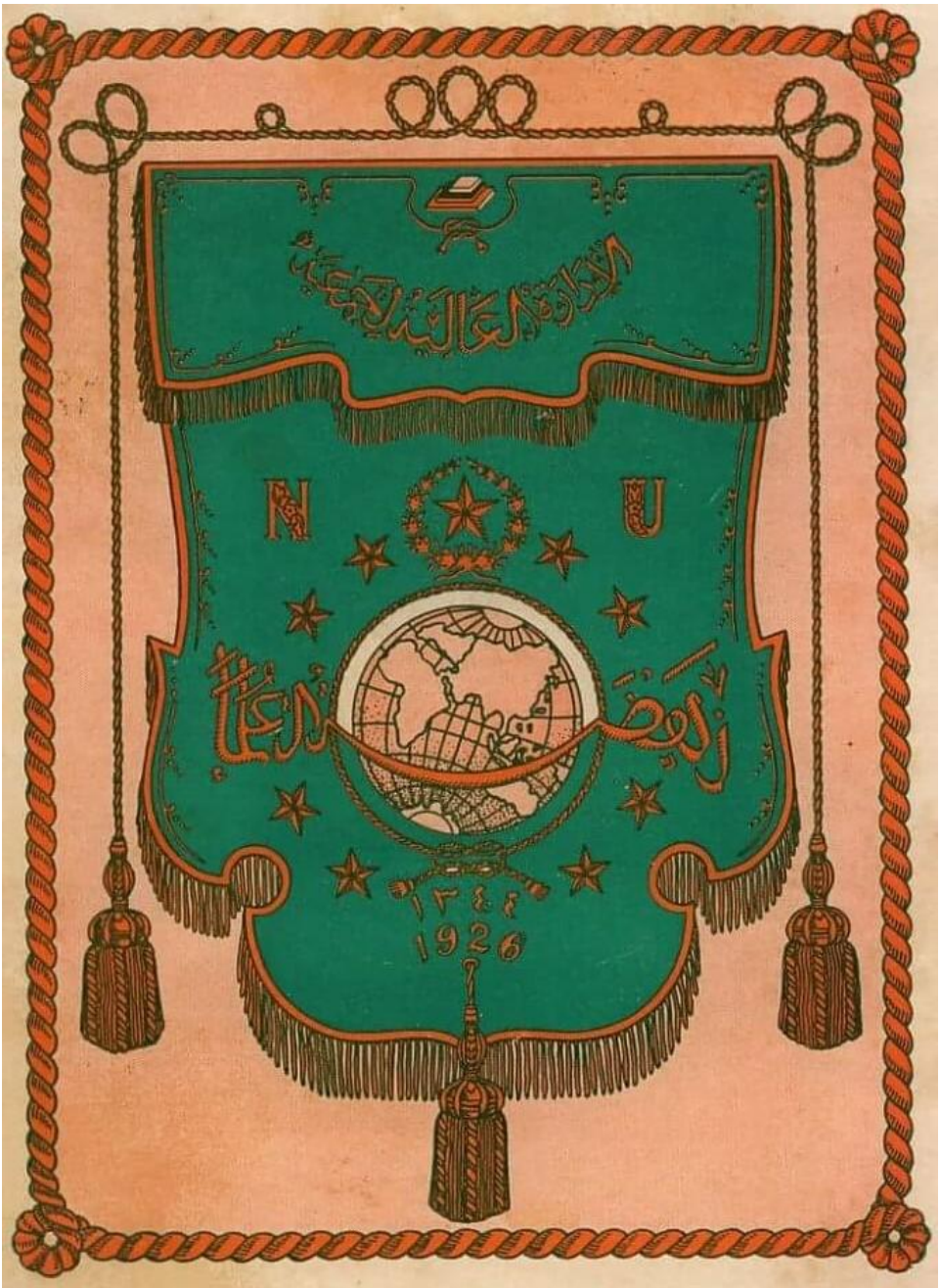
a. "Mencari Terobosan bagi Pembinaan Perilaku Keagamaan Generasi Muda" (Pemenang 7 Lomba Karya Tulis Ilmiah Nasional Mahasiswa PTAI Depag RI, 1986)
b. "Pemberdayaan Masyarakat Pesisir Melalui Pembagian Zakat Mal" (Penelitian Eksperimen pada Masyarakat Nelayan Kecamatan Telukbetung Selatan Bandar Lampung, sebagai anggota, 1993)

c. “Korelasi Tingkat Pendidikan Akseptor KB dengan Tingkat Partisipasi terhadap Program KB di Kecamatan Natar Lampung Selatan” (Penelitian Kolektif, sebagai anggota, 1998)
d. “Korelasi Program PMT-AS dengan Peningkatan Kesejahteraan dan Mutu Pendidikan Anak Sekolah di Kecamatan Natar Lampung Selatan” (Penelitian Kolektif, sebagai anggota, 2001)
e. “Studi Tentang Standar Pelayanan Minimal pada Sekolah Dasar Negeri di Kabupaten Lampung Barat” (Penelitian Kolektif, sebagai anggota, 2005)
f. “Sistem Pendidikan dan Pengajaran pada Madrasah Ibtidaiyah Negeri (MIN) Model di Kabupaten Lampung Selatan” (Penelitian Kolektif, sebagai anggota, 2003)
g. “Pengembangan Manajemen Pendidikan Pondok Pesantren: Studi di Podok Pesantren Hasanuddin Bandar Lampung” (Penelitian Kolektif, sebagai anggota, 2004)
h. “Prospek Operasional Prinsip Syari’ah dalam Kegiatan Usaha Perkoperasian: Studi Kasus pada Koperasi Intan Sejahtera Bandar Lampung” (Penelitian Kolektif, sebagai anggota, 2004)
i. “Peta Kerukunan Umat Beragama di Kabupaten Lampung Timur” (Penelitian Mandiri, 2005)
j. “*Fisibility Study* Pendirian Bank Perkreditan Rakyat Syari’ah (BPRS) di Kota Metro” (Penelitian Kolektif, sebagai ketua, 2006)
k. “Analisis Peran Tokoh Lokal dalam Program Pembangunan Ekonomi Daerah Berbasis Alokasi Dana Desa di Kecamatan Bukitkemuning Kabupaten Lampung Utara” (2013)
l. “Pengaruh Efikasi dan Kepercayaan Politik Terhadap Partisipasi Politik Mahasiswa dalam Pemilu” (2014)
m. Peran Ulama Nahdlatul Ulama dalam Menyiarkan Paham Keagamaan Moderat di Provinsi Lampung (2015)
n. Analisis Implementasi Ijtihad Jama’i Pada Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Provinsi Lampung (2016)

o. Analisis Perbandingan Tingkat Pengungkapan Laporan Sosial Perbankan di Indonesia (Pendekatan Islamic Social Reporting dan Corporate Social Responsibility) (2017)
p. Pengaruh Budaya Organisasi Islam Terhadap Kinerja Perusahaan dengan Sistem Akuntansi Manajemen Sebagai Variabel Mediasi (Studi Pada Bank Umum Syariah di Indonesia) (2018)
q. Konsepsi Peradilan Agama Menurut Imam Taqyuddin: Suatu Tinjauan Analisis. (Skripsi Sarjana Lengkap (S1) Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Bandar Lampung, 1988)
r. "Ijmak dalam Perspektif Ibnu Hazm: Suatu Tinjauan Analisis" (Tesis Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1995)
s. "Teori Ijmak Kontemporer dan Relevansinya Dengan Legislasi Hukum Islam di Indonesia" (Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015)

Bandar Lampung,
September 2019
Penulis,

Dr. Moh. Bahrudin, M. Ag.




*Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.*

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
RADEN INTAN
LAMPUNG

# ILMU USHUL FIQH

Buku ini dalam rangka pelaksanaan tugas sebagai dosen yang sudah sangat lazim dalam dunia perguruan tinggi yang mengemban amanat Tri Dharma Perguruan Tinggi, dalam konteks ini adalah bidang penelitian. Apalagi buku referensi mahasiswa di lingkungan perguruan tinggi keagamaan Islam untuk mata kuliah Ushul Fiqh, di mana penulis mengampu mata kuliah tersebut, yang beredar di tengah masyarakat masih relatif terbatas. Semoga dengan diterbitkannya buku referensi Ushul Fiqh ini akan melengkapi sumber referensi mahasiswa khususnya dan masyarakat pada umumnya.

AURA
Aura Publishing
www.aura-publishing.com
@endaksiaura

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
RADEN INTAN
LAMPUNG